# IR MÁS ALLÁ DE LA PIEL

## Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo

Silvia Federici

traficantes de sueños
mapas
tinta limón EDICIONES

# traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

*Omnia sunt communia!*

## mapas

**Mapas.** Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

© 2020, Silvia Federici
© 2020, PM Press
© 2022, de esta edición, Traficantes de Sueños

creative commons

Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 España
(CC BY-NC-ND 4.0)

Usted es libre de:

* Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

* Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).
* No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
* Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:
* Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
* Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
* Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
  - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
  - Los derechos morales del autor
  - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.
* Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

**Primera edición en inglés**: *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*, Oakland (California), PM Press, 2020.

**Primera edición:** septiembre de 2022
**Título:** Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo

**Autora:** Silvia Federici
**Traducción:** Aránzazu Catalán Altuna

**Maquetación y diseño de cubierta:**
Traficantes de Sueños
**Edición:**
Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba 13. C. P. 28012. Madrid.
Tlf: 915320928
mail:editorial@traficantes.net
@editorial.Traficantes
@Traficantes_Ed

ISBN: 978-84-125753-2-3
Depósito Legal: M-22674-2022

# Ir más allá de la piel

## Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo

*Silvia Federici*

*Traducción:*
*Aránzazu Catalán Altuna*

traficantes de sueños

**mapas**

# Índice


Agradecimientos 11

Introducción 15

**Primera Parte** **23**

1. Cuerpo, capitalismo y reproducción de la fuerza de trabajo 25

2. La «política del cuerpo» en la revuelta feminista 45

3. El cuerpo en la crisis reproductiva actual 63

**Segunda parte** **75**

4. Sobre el cuerpo, el género y la performatividad 77

5. Rehacer nuestros cuerpos, ¿rehacer el mundo? 87

6. ¿Regalar vida o negar la maternidad? La gestación subrogada 101

**Tercera parte** **113**

7. Con filosofía, psicología y terror. La transformación de los cuerpos en fuerza de trabajo 115

8. Origen y desarrollo del trabajo sexual en Estados Unidos y Reino Unido 135

9. Retorno a los mormones del espacio. *Con George Caffentzis* 157

**Cuarta parte** **171**

10. Elogio del cuerpo que baila 173

Epílogo. Sobre la militancia gozosa 181

Bibliografía 187

# Agradecimientos

En el año 2015, el Department of Anthropology and Social Change [Departamento de Antropología y Cambio Social], albergado en el California Institute of Integral Studies [Instituto de Estudios Integrales de California], me invitó a impartir tres conferencias sobre el tema del cuerpo que luego serían publicadas por la editorial PM Press. La ocasión me ofreció la oportunidad no solo de volver a reflexionar sobre algunos temas que han sido primordiales en mi obra, sino también de recopilar en un único volumen artículos que ya había escrito sobre este asunto. Así nació *Ir más allá de la piel*. Por eso, en primer lugar quiero dar las gracias a Andrej Grubačić, director del Department of Anthropology and Social Change, y a PM Press.

Por otra parte, quiero agradecer a las creadoras de Free Home University [Universidad Hogar Libre] su participación en el taller que se llevó a cabo en mi ciudad natal, Parma (Italia), entre el 11 y el 16 de junio de 2019, en torno a la cuestión del cuerpo y la reproducción social; juntas leímos y debatimos

los artículos que conforman la primera parte de este libro. Doy las gracias especialmente a Gaia Alberti, Sarah Amsler, Edith Bendicente, Carla Bottiroli Greil, Claire Doyon, Daria Filardo, Jesal Kapadia, Aglaya Oleynikova, Alessandra Pomarico, Teresa Roversi y Begonia Santa Cecilia y, por su generosidad, al centro social *Art Lab* de Parma, que acogió nuestro taller.

Agradezco a Jesse Jones, Tessa Giblin, Rachel Anderson y Cis Boyle su amistad, su apoyo y el tiempo que hemos pasado juntas hablando sobre política del cuerpo y esculpiendo *Sheelagh-na-gigs*. A Jesse, le doy las gracias por la potencia de *Tremble, Tremble* [*Temblad, temblad*] (2017), donde refunde el cuerpo materno para hacerlo objeto de una nueva imaginación política.

Quiero expresar mi especial agradecimiento a Camille Barbagallo, que ha editado esta obra, y a las publicaciones en las que aparecieron previamente algunos de los artículos incluidos en este libro.

Quiero reconocer además la contribución que ha hecho a mi trabajo Feminist Research on Violence / Plataforma Feminista sobre Violencias, el grupo de mujeres de Nueva York con las que conspiro para cambiar el mundo y publicar el sitio web del mismo nombre [http://feministresearchonviolence.org]. Agradezco el conocimiento, el afecto y el entusiasmo que compartimos en nuestras reuniones, y que sustentan e inspiran mis escritos.

Por último, doy las gracias a los editores de los libros y revistas en los que se publicaron por primera vez algunos de los artículos aquí recopilados:

- «Con filosofía, psicología y terror. La transformación de los cuerpos en fuerza de trabajo» fue publicado previamente con el título «With Philosophy and Terror: Transforming Bodies into Labor Power» en Athanasios Marvakis *et al.* (eds.), *Doing Psychology under New Conditions,* Concord, Captus Press, 2013, pp. 2-10.

- «Una visita a los mormones del espacio» es una versión revisada del artículo «Mormons in Space» publicado con George Caffentzis en *Midnight Notes,* núm. 2 (1), 1982, pp. 3-12.

- «Elogio del cuerpo que baila» fue publicado anteriormente con el título «In Praise of the Dancing Body» en Gods and Radicals (eds.), *A Beautiful Resistance*, núm. 1, 22 de agosto de 2016, pp. 83-86.

- «Sobre la militancia gozosa» es un extracto editado de la entrevista titulada «Feeling Powers Growing» publicada en Nick Montgomery y Carla Bergman (eds.), *Joyful Militancy: Building Thriving Resistance in Toxic Times*, Chico (CA), AK Press, 2018.

# Introducción

En su origen, *Ir más allá de la piel* estaba concebido a modo de respuesta a las preguntas que se plantearon en las tres conferencias que impartí en el California Institute of Integral Studies [Instituto de Estudios Integrales de California] en el invierno de 2015. Estas versaron sobre el significado del cuerpo y la política del cuerpo en el movimiento feminista de la década de 1970 y en mi propia obra teórica. Estas conferencias tenían varios propósitos: destacar la contribución del feminismo de los años setenta al desarrollo de una teoría sobre el cuerpo, que tanto han minusvalorado las nuevas generaciones de feministas; reconocer, al mismo tiempo, su incapacidad para idear estrategias que pudieran cambiar de forma significativa las condiciones materiales de la vida de las mujeres; y presentar el marco que desarrollé en *Calibán y la bruja* para examinar las raíces de la explotación a la que han estado sometidas las mujeres en la historia de la sociedad capitalista.

En este sentido, mi presentación era una reflexión sobre las lecciones que hemos aprendido del pasado.

Sin embargo, en los debates que siguieron a las conferencias surgieron preguntas que sobrepasaron el marco original y me convencieron de ampliar el horizonte de mis conferencias, así como de este libro. Destacan cuatro preguntas que considero esenciales para la presente obra. Para empezar, ¿sigue siendo la «mujer» una categoría necesaria para la política feminista, teniendo en cuenta la diversidad de historias y experiencias que caben en esta etiqueta, o deberíamos desecharla, como han propuesto Butler y otras teóricas postestructuralistas? Y, de manera más general, ¿deberíamos rechazar toda identidad política por ser inevitablemente ficticia y optar por unirnos sobre la base de campos simplemente opuestos? ¿Cómo deberíamos evaluar las nuevas tecnologías reproductivas que prometen reestructurar nuestra constitución física y rehacer nuestros cuerpos del modo que mejor se ajuste a nuestros deseos? Y estas tecnologías ¿nos otorgan más control sobre nuestro cuerpo o lo convierten en objeto de experimentación y fuente de beneficios al servicio del mercado capitalista y la profesión médica?

El libro está organizado a partir de estas preguntas, a excepción de la primera parte que sirve de preliminar para las mismas. Mi objetivo implícito en las tres conferencias que integran esa primera parte es demostrar que hay que evaluar al movimiento feminista de los años setenta principalmente por las estrategias que este adoptó y no tanto por su punto de vista determinado por el género. Este es el aspecto en el que la posición que he defendido difiere de manera significativa de la posición de las teóricas de la «performatividad», que han estado más inclinadas a criticar el movimiento de

liberación de la mujer de los años setenta antes por su presunta política identitaria que por las estrategias políticas que de hecho adoptó.

Desarrolladas a principios de la década de 1990 —en un momento en el que el feminismo atravesaba una grave crisis, producida por el impacto de la apropiación institucional del movimiento, la incorporación de la mujer a ocupaciones tradicionalmente masculinas y la reestructuración económica que exigía una mano de obra con un género más fluido—, las teorías postestructuralistas, que plantearon que el cuerpo y el género son el producto de unas prácticas discursivas y una *performance*, resultaban atractivas, sin duda, y para muchas personas lo pueden seguir siendo. Pero debería quedar claro que si se descarta la «mujer» como categoría analítica / política, habría que hacer lo mismo con el feminismo, en tanto resulta difícil imaginar la emergencia de un movimiento de oposición sobre la ausencia de una experiencia común de injusticia y abuso. De hecho, la patronal, junto con los tribunales, no han tardado en sacar provecho de la afirmación feminista de que existe una diversidad irreductible entre las mujeres, empleándola como justificación para negar a las trabajadoras de empresas (como Walmart) la legitimidad de sus acciones colectivas por discriminación sexual, obligándolas a presentar sus demandas de forma individual.[1] Lo que es más importante: ¿seguro que podemos concebir que experiencias como

[1] En 2013, el Tribunal Supremo de EEUU rechazó la demanda colectiva presentada por las empleadas de Walmart, que acusaban a la compañía de discriminación salarial y en las condiciones de empleo. El tribunal adujo que, debido a su diversidad, las mujeres no constituyen un colectivo y que las empleadas de Walmart debían presentar sus demandas individualmente.

la maternidad, la crianza y la subordinación social a los hombres constituyan un *campo de batalla común para las mujeres* aunque en este se desarrollen estrategias divergentes? Las identidades alternativas, como gay, trans o queer ¿están menos sujetas a la fragmentación por razón de clase, raza, origen étnico o edad?

Escribo estas palabras tras contemplar las asombrosas imágenes de las calles de Buenos Aires y otros lugares de Argentina, donde, desde hace ya algunos años, a pesar de sus diferencias y, a menudo, sus desacuerdos, cientos de miles de mujeres han salido en masa a luchar contra la violencia hacia la mujer, contra el endeudamiento femenino y por el derecho al aborto, tomando decisiones colectivas que han transformado el significado de ser mujer. ¿Qué serían esas luchas si no se reconociera a la «mujer» como sujeto político, como una identidad en evidente disputa que asimismo es redefinida de una forma constante y transcendental a la hora de construir la visión del mundo que intentamos crear?

Este es el argumento que desarrollo en la segunda parte del libro, en la que propongo que negar la posibilidad de cualquier identificación social y política es el camino hacia la derrota. Es la negación de la solidaridad entre los vivos y con los muertos; en el fondo, es imaginar que las personas no tienen historia. También hay que considerar que la construcción de todo concepto general observa la existencia de grandes diferencias. Si consideramos que la diversidad es un factor excluyente, no podemos hablar del amor, la educación o la muerte con más seguridad que con la que hablamos de mujeres, hombres y trans. Sabemos, por ejemplo, que el amor en las antiguas Grecia y Roma era bastante diferente del

amor tal y como se vive en el siglo xx en Europa o Estados Unidos o del amor tal y como se vive en el contexto de la poligamia. Esto no hace que dejemos de usar ese concepto, ni muchos otros construidos de manera similar, porque, si así fuera, estaríamos condenadas a guardar silencio.

En la segunda parte también examino lo que se podría definir como un nuevo movimiento en pro de rehacer el cuerpo, en el que la innovación tecnológica y la profesión médica cumplen un papel clave. En este caso, mi objetivo es destacar lo que se pone en juego y advertir de los peligros implícitos antes que criticar las prácticas en cuestión. El cuerpo se puede rehacer de muchas formas, que van desde la cirugía plástica hasta la gestación subrogada o la reasignación de género. Pero lo que prevalece en todos los casos es el poder y el prestigio que obtienen los especialistas médicos gracias a los cambios vitales que prometen. Tendría que preocuparnos semejante dependencia de una institución que cuenta con una larga trayectoria de cooperación con el capital y el Estado. A este respecto, deberíamos guiarnos por la historia.

En la tercera parte he incluido artículos que abordan el papel de la medicina y la psicología en la organización y disciplinamiento de los trabajadores industriales, así como de las mujeres como sujetos del trabajo reproductivo. En esta parte también se examinan las discusiones, incipientes en la era Reagan, sobre el tipo de mano de obra necesaria para el trabajo en los nuevos entornos tecnológicos o en una colonia espacial. El sueño capitalista de un trabajador ascético capaz de superar la inercia del cuerpo, que se ha construido a lo largo de millones de años, y de funcionar, por ejemplo, en colonias espaciales,

como se explica en «Una visita a los mormones del espacio», resulta ilustrativo ahora que el desarrollo capitalista de la inteligencia artificial requiere adquirir nuevas habilidades, así como una remodelación de la subjetividad. Hoy en día, la concreción de ese sueño consiste en implantar en el cerebro un microchip que haga posible, a quienes puedan costeárselo, aumentar sus habilidades, al tiempo que se libera de las llaves y de los pasaportes. Abundan ya las visiones de una época en la que, a ciencia cierta, algunos individuos seleccionados podrán operar como mentes puras, capaces de memorizar grandes cantidades de información y de pensar a gran velocidad para, dado el caso, leer un libro en media hora. Mientras tanto, la experimentación con el desmembramiento y recombinación de nuestros cuerpos también está avanzando a grandes pasos y apunta hacia un futuro en el que la clonación, la edición y la transferencia genética —que ya se lleva a cabo en animales— será parte del bagaje médico / científico, lo que en teoría permitirá al futuro mundo capitalista producir no solo mercancías inanimadas sino también nuevas formas de vida humanas.

En este contexto, reivindicar nuestro cuerpo, reivindicar nuestra capacidad de decidir sobre nuestra realidad corporal, comienza por afirmar el poder y la sabiduría del cuerpo tal y como lo conocemos; este cuerpo, que se ha ido formando durante largo tiempo, en constante interacción con la formación de la tierra, en modos que ahora se han visto alterados con gran riesgo para nuestro bienestar. El artículo «Elogio del cuerpo que baila», que sirve de conclusión del libro y que escribí tras contemplar una danza de la coreógrafa Daria Fain que trataba del surgimiento

de la conciencia y el lenguaje, celebra este poder y esta sabiduría que ahora el capitalismo quiere destruir. En este caso, mi visión difiere de la concepción de Bajtín del cuerpo pantagruélico, tal y como lo imaginaba Rabelais en la Francia del siglo XVI. Es un cuerpo que se expande más allá de la periferia de su piel pero lo hace apropiándose e ingiriendo todo aquello que resulte comestible en este mundo, en una orgía de placer sensual y liberación de toda clase de contenciones. Mi concepción es expansiva igualmente, pero de distinta naturaleza, pues lo que encuentra al ir más allá de la piel no es un paraíso culinario sino una continuidad mágica con el resto de organismos vivientes que pueblan el planeta: los cuerpos de los humanos y los no humanos, los árboles, los ríos, los mares, las estrellas. Es la imagen de un cuerpo que reúne lo que el capitalismo ha separado, un cuerpo que ya no está constituido como una mónada de Leibniz, sin puertas ni ventanas, sino que se mueve en armonía con el cosmos, en un mundo en el que la diversidad es una riqueza para todos y un motivo para hacer en común, en lugar de ser el origen de divisiones y antagonismos.

# Primera Parte

# 1. Primera conferencia

## Cuerpo, capitalismo y reproducción de la fuerza de trabajo

No cabe duda de que en la actualidad el cuerpo se encuentra en el centro del discurso político, disciplinario y científico y en cada uno de esos ámbitos se intentan redefinir sus principales cualidades y posibilidades. Es la esfinge a la que hay que interrogar y según la cual hay que actuar en la senda hacia el cambio social e individual. Sin embargo, resulta prácticamente imposible articular una visión coherente del cuerpo a partir de las teorías más acreditadas en la escena intelectual y política. Por un lado nos encontramos con las formas más extremas de determinismo biológico, que asumen que el ADN es el *deus absconditus* (dios oculto) que parece disponer nuestra vida fisiológica y psicológica a nuestras espaldas. Tenemos algunas teorías feministas y trans que nos invitan a rechazar todo factor «biológico» en pro de las representaciones performativas o textuales del cuerpo y a aceptar como un rasgo constitutivo de nuestro ser nuestra creciente asimilación al mundo de las máquinas.

No obstante, se da una tendencia común: la ausencia de una posición desde la que identificar las fuerzas sociales que afectan a nuestros cuerpos. Con una obsesión casi religiosa, los biólogos circunscriben el área de actividad significativa al mundo microscópico de las moléculas, cuya constitución es tan misteriosa como la del pecado original. Por lo que a ellos respecta, ya llegamos a este mundo marcados, predispuestos, predestinados o librados de la enfermedad, ya que en el ADN está todo lo que nos ha adjudicado ese dios desconocido. En cuanto a algunas teorías discursivas / performativas del cuerpo, también guardan silencio respecto del campo social desde el cual se generan las ideas sobre el cuerpo y las prácticas corporales. Quizás tenemos miedo a que la búsqueda de una causa unitaria nos ciegue ante las diversas formas en que nuestro cuerpo articula nuestra identidad y las relaciones con el poder. Por otra parte y recuperando a Foucault, se está tendiendo a investigar los «efectos» de los poderes que actúan sobre nuestros cuerpos, en lugar de su origen. Pero si no se reconstruye el campo de fuerzas en el que se mueve, nuestro cuerpo tendrá que seguir siendo ininteligible o evocar visiones enigmáticas de su forma de operar. ¿Cómo podemos pensar, por ejemplo, en «superar el binarismo» sin comprender su utilidad económica, política y social en determinados sistemas de explotación y sin comprender, por otra parte, las luchas que transforman continuamente las identidades de género? ¿Cómo hablar de nuestra «performatividad» de género, raza y edad sin reconocer la coacción que generan determinadas formas de explotación y castigo?

*Si pretendemos idear estrategias de cambio, tenemos que identificar el universo de políticas antagónicas y relaciones de poder mediante las que se constituyen nuestros cuerpos y reflexionar sobre las luchas que se han desarrollado en oposición a la «norma».*

Este es el trabajo que emprendí en *Calibán y la bruja* (2004), donde analizaba el modo en que la transición al capitalismo cambió el concepto y tratamiento del «cuerpo»,[1] y donde proponía que uno de los principales proyectos del capitalismo ha sido la *transformación de nuestros cuerpos en máquinas de trabajo*. Esto implica que la necesidad de maximizar la explotación de la fuerza de trabajo viva, también mediante la creación de formas diferenciadas de trabajo y de coerción, ha sido el factor más decisivo en el modelado de nuestros cuerpos en la sociedad capitalista. Este enfoque diverge deliberadamente del de Foucault,[2] que sitúa el origen de los regímenes disciplinarios a los que estaba sometido el cuerpo a principios de la «era moderna» en los engranajes de un «Poder» metafísico cuyos propósitos y objetivos tampoco están mejor identificados.[3]

---

[1] Pongo «cuerpo» entre comillas para indicar el carácter ficticio del concepto como abstracción de realidades e historias sociales distintas y únicas.

[2] Véase Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (1979).

[3] Es interesante mencionar aquí la crítica del análisis de Foucault de la «economía política del cuerpo» que hace Dario Melossi en *The Prison and the Factory* (1981), pp. 44-45 [*Cárcel y fábrica. Orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*]: «Esta *construcción* burguesa del cuerpo en la escuela, en el cuartel, en la cárcel, en la familia, resulta completamente incomprensible […] si no se parte de la organización del trabajo capitalista (*y en ese momento* de la historia del capitalismo) que necesita estructurar al cuerpo como una máquina dentro de la máquina productiva en su conjunto; es decir, si no se comprende cómo la organización del trabajo no

A diferencia de Foucault, también afirmaba que no tenemos una, sino múltiples historias del cuerpo, es decir, múltiples historias sobre cómo se articuló la mecanización del cuerpo, en tanto las jerarquías raciales, sexuales y generacionales construidas por el capitalismo desde sus inicios descartan la posibilidad de un punto de vista universal. Así pues, hay que contar la historia del «cuerpo» entretejiendo las historias de aquellas personas que fueron esclavizadas, colonizadas o convertidas en obreros asalariados o amas de casa sin salario y las historias de los niños, teniendo en mente que estas clasificaciones no se excluyen mutuamente y que nuestro sometimiento a los «sistemas de opresión entrelazados» siempre produce nuevas realidades.[4] Añadiría que también necesitamos una historia del capitalismo escrita desde el punto de vista del mundo animal y, por supuesto, de las tierras, los mares y los bosques.

Necesitamos contemplar el «cuerpo» desde todos estos puntos de vista para entender la profundidad de la guerra que ha librado el capitalismo contra los seres humanos y la «naturaleza» e idear estrategias que puedan acabar con semejante destrucción. Hablar de una guerra no significa creer en una plenitud original ni tampoco tener una visión idealizada de la «naturaleza». De lo que se trata es de recalcar

---

toma al cuerpo como algo extraño, sino cómo *se lo incorpora*, en los músculos y en la cabeza, reorganizando al mismo tiempo el proceso productivo y esa parte fundamental del mismo que se llama cuerpo-fuerza-de-trabajo. La *máquina* es, en esos años, un invento complejo, que tiene una parte muerta, inorgánica, fija, y otra viva, orgánica, variable». [Cursivas del texto original]

[4] Tomo el concepto de «sistemas de opresión entrelazados» (un concepto central en la teoría de la interseccionalidad) de bell hooks (1990), p. 59 y (1989), p. 175.

el estado de emergencia en el que vivimos en la actualidad y, en una época que propone rehacer nuestros cuerpos como la senda hacia el empoderamiento social y la autodeterminación, poner en cuestión los beneficios que podríamos obtener de unas políticas y tecnologías que no están controladas desde abajo. En realidad, antes de alegrarnos por convertirnos en cíborgs, deberíamos reflexionar sobre las consecuencias sociales del proceso de mecanización que ya hemos padecido.[5] De hecho es ingenuo pensar que nuestra simbiosis con las máquinas vaya a dar lugar necesariamente a una expansión de nuestros poderes e ignorar las limitaciones que las tecnologías ponen a nuestras vidas y el uso cada vez más extendido que se hace de ellas como medio de control social, por no hablar del coste ecológico de producirlas.[6]

El capitalismo ha tratado nuestros cuerpos como máquinas de trabajo porque es el sistema social que ha hecho del trabajo humano, de manera más sistemática, la esencia de la acumulación de riqueza y el que ha tenido la mayor necesidad de maximizar su explotación. Y lo ha conseguido de distintas formas: mediante la imposición de formas de trabajo más intensas y uniformes, así como de múltiples regímenes e instituciones disciplinarias, y mediante el terror y los rituales de degradación. Resultan aquí ejemplares los impuestos a los internos de las *workhouses*[7]

[5] Aquí me refiero a Donna Haraway, «Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX», un texto que considero problemático a nivel teórico y político.

[6] Sobre el uso carcelario y de vigilancia de la tecnología, véase R. Benjamin (ed.), *Captivating Technology* [Tecnología cautivadora] (2019).

[7] *Workhouse* [casa de trabajo] o *house of correction* [casa correccional] en Inglaterra, en Países Bajos *Tuchthuis* (casa correccional).

del siglo XVII en Holanda a quienes se obligaba a pulverizar bloques de madera con el método más atrasado y extenuante, lo que podía llegar a romperles la espalda, sin mejor propósito que enseñarles a obedecer órdenes y a sentir en todas las fibras de su cuerpo la impotencia y el sometimiento.[8]

Otro ejemplo de los rituales de degradación empleados para quebrar la voluntad de resistencia eran los que los médicos de Sudáfrica hacia finales del siglo XX imponían a los africanos destinados a trabajar en las minas de oro (Butchart, 1998, pp. 92-110). Con la excusa de realizar «pruebas de tolerancia al calor» o «procesos de selección», ordenaban a los trabajadores africanos que se desnudaran, se pusieran en fila y palearan piedras, para luego someterlos a exámenes radiográficos o medirlos con cintas métricas y pesarlos en la báscula, todo bajo la atenta mirada de los médicos, que en muchos casos no estaban a la vista de los trabajadores examinados (pp. 94, 97, 100). Por lo que se ve, el objetivo de este ejercicio era demostrar a los futuros trabajadores el poder absoluto de la industria minera e iniciar a los africanos en una vida en la que estarían «privados de toda dignidad humana» (p. 94).

En este mismo periodo, en Europa y Estados Unidos, el estudio de tiempos y movimientos del taylorismo —que luego se emplearía en el diseño de la cadena de montaje— convirtió la mecanización del cuerpo del trabajador en un proyecto científico

En los siglos XVI-XVII se internaba a «los vagabundos, los ociosos, los ladrones y los autores de delitos menores» (Melossi y Pavarini, cit., p. 32) en estas instituciones, donde se les sometía a trabajos forzosos a cambio de techo y sustento. [N. de la T.]

[8] Véase Melossi y Pavarini (cit.).

mediante la fragmentación y atomización de tareas, la eliminación de todo componente de decisión en el proceso de trabajo y, sobre todo, de cualquier factor motivacional o de conocimiento que pudiera tener el trabajo en sí.[9] No obstante, el automatismo es también el producto de una vida laboral de repetición infinita, una vida «a puerta cerrada»,[10] como el horario cotidiano en la fábrica o en la oficina, donde incluso las vacaciones y escapadas se convierten en una rutina mecanizada, dada su duración limitada y su predictibilidad.

Foucault tenía razón, no obstante: la «hipótesis represiva» no basta para explicar la historia del cuerpo en el capitalismo.[11] Las «capacidades» que se

[9] Sobre este tema, véase H. Braverman (1974), sobre todo el cap. 4, «Scientific Management» [La dirección científica] y el cap. 5 «The Scientific-Technical Revolution and the Worker» [La revolución científico-técnica y el trabajador].

[10] En referencia a la obra de Jean-Paul Sartre de 1944, en la que se describe el infierno como el autoencierro al que estamos condenados cuando no podemos liberarnos de las limitaciones impuestas en nuestra vida por nuestras acciones pasadas.

[11] Con la «hipótesis represiva», Foucault se refiere a la tendencia que se da entre los historiadores a describir exclusivamente en términos de represión los efectos del capitalismo en la vida social y en la disciplina. Él en cambio proponía que una de las principales transformaciones producidas por el enfoque capitalista de la sexualidad ha sido una «verdadera explosión discursiva» sobre el sexo; de hecho ha supuesto la transformación del sexo en discurso, por medio del cual «se multiplicaron las condenas judiciales por pequeñas perversiones» (*The History of Sexuality*, vol. 1, 1978, pp. 17, 36-37 [*Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*]). Si bien considero que el énfasis de Foucault en el «giro discursivo», por el que el sexo se transformó en un bien intangible, es brillante aunque reduccionista, concuerdo en su insistencia al afirmar el carácter productivo de la disciplina social e incluso de la represión social. El dinamismo psíquico parece estar gobernado por una ley similar a la de la conservación de energía, por la

desarrollaron son tan importantes como aquello que se reprimió. En *Principios de economía* (1890), el economista británico Alfred Marshall celebraba las habilidades que la disciplina capitalista había producido en la mano de obra industrial declarando que pocas poblaciones del mundo eran capaces de hacer lo mismo que los trabajadores europeos de la época. Alababa la «habilidad general» de los trabajadores industriales, capaces de pasar horas trabajando continuamente realizando la misma tarea, de recordarlo todo, de recordar qué tarea sigue a la que están realizando, de trabajar con instrumentos sin romperlos, sin malgastar el tiempo, de ser cuidadosos al manejar maquinaria costosa y constantes incluso al realizar las tareas más monótonas. En su opinión, estas habilidades eran únicas y había pocas personas en el mundo que las poseyeran, lo que demostraba que incluso el trabajo aparentemente no cualificado en realidad es trabajo altamente cualificado (Marshall, 1990 [1890], p. 172).

Lo que no contó Marshall es cómo se crearon esos trabajadores tan maravillosos que parecían máquinas. No dijo que hubo que apartar a las personas de la tierra y aterrorizarlas con torturas y ejecuciones ejemplares. A los vagabundos les cortaban las orejas. A las prostitutas las sometían al *waterboarding* [o submarino], la misma clase de tortura que la CIA y las Fuerzas Especiales del Ejército de Estados Unidos emplean con aquellas personas a las que acusan de «terrorismo». Atadas a una silla, a las

cual la prohibición de determinadas formas de comportamiento no produce un vacío, sino respuestas sustitutivas, compensatorias. La traducción del deseo reprimido en «discurso» sería una de ellas.

mujeres sospechosas de seguir un comportamiento inadecuado las sumergían en una balsa o en un río hasta casi ahogarlas. A los esclavos les daban latigazos hasta que la carne se les separaba de los huesos, los quemaban y mutilaban o los dejaban bajo el sol abrasador hasta que se les pudría el cuerpo.

Como ya he explicado en *Calibán y la bruja*, con el desarrollo del capitalismo no solo se «cercaron» los campos comunales, también se cercó el cuerpo. Pero el proceso seguido para el cuerpo del hombre fue diferente al que se siguió en el caso de la mujer, del mismo modo que el proceso seguido con las personas destinadas a ser esclavizadas fue diferente al de aquellas que fueron sometidas a otras formas de trabajo forzado, incluyendo el trabajo asalariado.

En el desarrollo capitalista, la mujer ha sufrido un doble proceso de mecanización. Además de estar sometida a la disciplina del trabajo, tanto remunerado como no remunerado, en las plantaciones, las fábricas y los hogares, se ha expropiado a la mujer de su cuerpo y se la ha convertido en un objeto sexual y en una máquina de procreación.

La acumulación capitalista (como reconoció Marx) es una acumulación de fuerza de trabajo.[12] Esta fue la motivación que impulsaba el comercio de esclavos, el desarrollo del sistema de plantaciones y —como ya he explicado— la caza de brujas que tuvo lugar en Europa y el «Nuevo Mundo».[13]

[12] Véase, por ejemplo, *Capital*, vol. 1, pt. 7, cap. 25, p. 764 [ed. cast.: Tomo I, vol. 3, sec. 7ª, cap. XXIII]: «La reproducción de la fuerza de trabajo que incesantemente ha de incorporarse como medio de valorización al capital […] constituye en realidad un factor de la reproducción del capital mismo. *Acumulación del capital es, por tanto, aumento del proletariado*».

[13] Federici (2004), especialmente el capítulo 4.

Mediante la persecución de las «brujas», las mujeres que deseaban controlar su capacidad reproductiva eran denunciadas como enemigas de la infancia y, de distintos modos, sometidas a una demonización que se ha mantenido hasta la actualidad. En el siglo XIX, por ejemplo, la prensa de Estados Unidos tildaba de satánicas a las defensoras del «amor libre», como Victoria Woodhull, retratándolas con alas de demonio y demás parafernalia [Poole, 2009]. También hoy en día, en algunos estados de Estados Unidos, las mujeres que acuden a una clínica para abortar tienen que abrirse paso a través de masas de defensores «provida» mientras les gritan «asesinas de niños» y las persiguen hasta la puerta de la clínica, lo que les está permitido hacer gracias a una sentencia del Tribunal Supremo.[14]

La pretensión de reducir los cuerpos de las mujeres a meras máquinas nunca ha sido tan sistemática, brutal y normalizada como en la esclavitud. Además de estar expuestas constantemente a las agresiones sexuales y al terrible dolor de ver como se vendía a sus hijos como esclavos, tras la prohibición del comercio de esclavos por parte de Reino Unido en 1807, a las mujeres esclavizadas en Estados Unidos se las obligó a procrear con el fin de alimentar la industria de la cría de esclavos, que tuvo su epicentro en

[14] En junio de 2014, el Tribunal Supremo de Estados Unidos derogó por unanimidad una ley de Massachusetts que prohibía a los manifestantes estar a menos de diez metros de distancia de la puerta de cualquier centro de salud reproductiva. En consecuencia, ahora las mujeres que acuden a abortar a una clínica tienen que llevar escolta, ya que quienes se oponen pueden seguirlas hasta la misma puerta de la clínica, lo que genera situaciones extremadamente tensas y amenazadoras.

el estado de Virginia.[15] «Cuando los telares mecánicos de Lancashire acaparaban todo el algodón que se podía cultivar en el sur», explican Ned y Constance Sublette, «el útero de las mujeres no era solo una fuente de riqueza local, también era el proveedor de un sistema global de insumos agrícolas, insumos industriales esclavizados y expansión financiera» (Sublette y Sublette, 2016, p. 414). Thomas Jefferson estaba de acuerdo e hizo todo lo posible para que el Congreso de Estados Unidos limitara la importación de esclavos con el fin de proteger el precio de los esclavos que procreaban las mujeres de las plantaciones de Virginia. Según escribió, «considero que la mujer que pare un hijo cada dos años es más rentable que el mejor hombre de la explotación. Lo que ella produce se incorpora al capital, mientras que el trabajo de él desaparece como meros gastos» (p. 416).

Si bien a lo largo de la historia de Estados Unidos no se ha obligado directamente a ningún colectivo de mujeres a tener hijos, a excepción de las esclavas, la procreación involuntaria y el control estatal del cuerpo femenino se han institucionalizado a través de la criminalización del aborto. La llegada de la píldora anticonceptiva no ha cambiado esta situación

[15] Véase Sublette y Sublette (2016) y Beckles (1989), especialmente el capítulo 5, «Breeding Wenches and Labor Supply Policies» [Nodrizas y políticas de provisión de mano de obra]. Si en Estados Unidos el centro de la industria de la cría de esclavos fue Virginia, en el Caribe fue la isla de Barbados, «la única colonia de plantaciones azucareras que en 1807 consiguió suprimir la necesidad económica de importar esclavos africanos como resultado de un crecimiento natural positivo de las existencias de esclavos» (Beckles, 1989, p. 91). Beckles añade que en el siglo XVIII, la «cría» de esclavos «pasó a ser una práctica popular y el término se generalizó en el lenguaje empresarial para referirse al suministro de mano de obra» (p. 92).

de manera decisiva. Incluso en los países en los que se ha legalizado el aborto se han introducido restricciones que dificultan a muchas mujeres el acceso a esta práctica.[16] Esto se debe a que la procreación tiene un valor económico que no se ha reducido lo más mínimo aun cuando el capital haya aumentado su poder tecnológico. De hecho, es erróneo suponer que el interés de la clase capitalista por controlar la capacidad reproductiva de las mujeres pueda estar disminuyendo gracias a su capacidad de sustituir a los trabajadores por máquinas. A pesar de su tendencia a hacer innecesarios a los trabajadores y a crear «poblaciones excedentes», la acumulación de capital sigue necesitando trabajo humano. Solo la mano de obra crea valor, no las máquinas. El propio crecimiento de la producción tecnológica, como ha explicado recientemente Danna (2019, p. 208 y sig.), es posible por la existencia de desigualdades sociales, así como por la intensa explotación de los trabajadores en el «tercer mundo». Lo que está desapareciendo en la actualidad es la compensación por un trabajo que en el pasado era asalariado, no el trabajo en sí mismo. El capitalismo necesita trabajadores y también necesita consumidores y soldados. Así pues, el tamaño de la población sigue siendo un asunto de gran importancia para la política. Por esta razón se ponen restricciones al aborto, como mostró Jenny Brown en *Birth Strike* [Huelga de vientres] (2018). Controlar el cuerpo de la mujer es tan importante para la clase

[16] A lo largo de los años, en Estados Unidos se han ido introduciendo restricciones en varios estados que reducen el tiempo de gestación durante el que se permite abortar y que introducen el condicionante del consentimiento paterno. Actualmente se está llevando a cabo una campaña para prohibir completamente el aborto. La ley aprobada por el Senado de Alabama el 14 de mayo de 2019, que prohíbe el aborto en todos los supuestos, es solo un ejemplo.

capitalista que, incluso en Estados Unidos, donde el aborto fue legalizado en la década de 1970, se sigue intentando revertir esta decisión.[17] En otros países, como Italia, queda un resquicio legal que permite a los médicos declararse «objetores de conciencia»; como resultado, muchas mujeres no pueden abortar en la localidad en la que residen.

De cualquier modo, el control del cuerpo de la mujer nunca ha sido un problema puramente cuantitativo. El Estado y el capital siempre han intentado determinar quién tiene permitido reproducirse y quién no. Por esta razón tenemos restricciones sobre el derecho al aborto y, simultáneamente, se criminaliza el embarazo[18] cuando se trata de mujeres que

[17] El 24 de junio de 2022 la Corte Suprema de EEUU derogó finalmente la doctrina de Roe *vs*. Wade que reconocía el derecho constitucional de las mujeres a la interrupción voluntaria del embarazo en todo el país y, por lo tanto, otorgó a los estados la facultad de legislar sobre este derecho. Al cierre de este libro, representantes de más de veinte estados han manifestado su voluntad de prohibirlo o restringirlo, un demanda largamente exigida por los movimientos neoconservadores y ultrarreligiosos estadounidenses. [N. de E.]

[18] Es el término que emplean Lynn Paltrow, fundadora y directora ejecutiva de National Advocates for Pregnant Women [Red nacional de defensoras de las mujeres embarazadas], y Jeanne Flavin en un estudio realizado en 2013 para describir las medidas introducidas en Estados Unidos con el fin de regular el embarazo, que afectan especialmente a las mujeres negras indigentes (Paltrow y Flavin, 2013, pp. 299-343). La situación jurídica actual es tal, explican, que, cuando deciden tener un hijo, las mujeres negras pobres quedan fuera de los límites de la Constitución, expuestas a acusaciones por actos que no serían considerados delictivos en otras circunstancias. Es el caso de las mujeres que han sido detenidas y encarceladas por sufrir un accidente de tráfico mientras estaban embarazadas o por emplear medicamentos legales que podrían afectar al feto. El punto de inflexión de este proceso fue la condena por homicidio y maltrato infantil impuesta a una mujer en 2003 por el Tribunal Supremo de Carolina del Sur por dar a luz un bebé

se supone que van a engendrar «personas problemáticas». No es casualidad, por ejemplo, que entre las décadas de 1970 y 1990, cuando las nuevas generaciones de africanos, indios y otros sujetos descolonizados estaban alcanzando la mayoría de edad política y exigían la restitución de la riqueza que los europeos habían robado de sus países, se organizara una campaña masiva en todo el antiguo mundo colonial para contener lo que se definió como una «explosión demográfica» (Hartmann, 1995, pp. 189-191), en la que se promovía la esterilización y unos métodos anticonceptivos, tales como Depo-Provera, Norplant o los DIU, que escapan al control de las mujeres una vez implantados.[19] Mediante la esterilización de las mujeres del antiguo mundo colonial, el capital internacional ha intentado contener una lucha de escala global por la reparación histórica, del mismo modo que, en Estados Unidos, los sucesivos gobiernos han intentado anular la lucha por la liberación de la población negra mediante el encarcelamiento masivo de millones de sus jóvenes, tanto hombres como mujeres.

Como cualquier otra forma de reproducción, la procreación también tiene un marcado carácter de clase y raza. Hay relativamente pocas mujeres en el mundo que puedan decidir hoy en día si quieren

---

muerto, presuntamente por haber consumido drogas durante el embarazo. A raíz de este veredicto, se ha acusado de maltrato infantil a muchas mujeres por consumir drogas durante el embarazo, ya que en varios estados se ha otorgado al feto el estatus jurídico de persona. Para ampliar este tema se puede consultar el sitio web Feminist Research on Violence / Plataforma Feminista sobre Violencias [https://feministresearchonviolence.org].

[19] Sobre este tema, vuélvase a Hartmann (1995), en particular el capítulo 3, «Contraceptive Controversies» [Controversias anticonceptivas], y Connelly (2008).

tener hijos y las condiciones en las cuáles tenerlos. Como demuestra con claridad Dorothy Roberts en *Killing the Black Body* [Matar al cuerpo negro] (2017) [1997], mientras el deseo de procrear de las mujeres blancas y pudientes se eleva ahora al rango de derecho incondicional que se ha de garantizar a toda costa, las mujeres negras, que tienen más dificultades para alcanzar cierta seguridad económica, son excluidas y castigadas si tienen un hijo. Pero la discriminación con la que se topan tantas mujeres negras, migrantes y proletarias en su camino hacia la maternidad no debería interpretarse como una señal de que el capitalismo ya no está interesado en el crecimiento demográfico. Como ya he señalado, el capitalismo no puede prescindir de los trabajadores. La fábrica sin trabajadores es una farsa ideológica con la que se pretende asustar a los trabajadores para que se sometan. Si se eliminase la mano de obra del proceso de producción, el capitalismo probablemente colapsaría. La expansión demográfica es por sí misma un estímulo para el crecimiento; así pues, ningún sector del capital puede ser indiferente a las decisiones de las mujeres respecto de la procreación.

Jenny Brown insiste de manera contundente en este punto en el ya citado *Birth Strike*, cuando analiza a fondo la relación de la procreación con todos los aspectos de la vida económica y social y demuestra de manera convincente que actualmente los políticos están preocupados por el descenso global de la tasa de natalidad, un hecho que ella interpreta como una huelga silenciosa. Brown sugiere que las mujeres deberían aprovecharse decididamente de esta preocupación para negociar mejores condiciones de vida y trabajo. Dicho de otro modo, propone que utilicemos

nuestra capacidad reproductiva *como una herramienta de poder político*.[20] Esta propuesta resulta tentadora. Es tentador imaginar a las mujeres declarándose abiertamente en huelga de vientres, anunciando, por ejemplo que «no vamos a traer más niños al mundo hasta que no cambien drásticamente las condiciones que les esperan». Digo «abiertamente» porque, como documenta Brown, ya está teniendo lugar una negativa generalizada, aunque silenciosa, a la procreación. El descenso global de la tasa de natalidad, que se ha acelerado en países como Italia y Alemania desde el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, es una señal de esa huelga reproductiva. La tasa de natalidad también lleva un tiempo descendiendo en Estados Unidos. Hoy en día, las mujeres tienen menos hijos porque eso significa menos trabajo doméstico y menos dependencia del hombre o del trabajo, porque se niegan a ver sus vidas consumidas por las obligaciones maternales o porque no desean reproducirse, especialmente en Estados Unidos, donde no siempre tienen acceso a métodos anticonceptivos o al aborto.[21] Sin embargo, cuesta imaginar cómo se podría organizar una huelga abierta. Nacen muchos niños no deseados o no planificados. Por otra parte, en muchos países tener un hijo es para las mujeres un seguro de cara al futuro. En algunos países en los que no hay

[20] Jenny Brown (2018), p. 153, y capítulo 11, «Controlling the Means of Reproduction» [El control de los medios de reproducción] (pp. 143-160).

[21] Ibídem, p. 144. Brown sostiene que la dificultad para acceder a los métodos anticonceptivos y al aborto es la verdadera razón de que, hasta hace poco, las mujeres tuviesen una tasa de fecundidad más elevada en Estados Unidos, y añade que, en 2011, el 45 % de los nacimientos que tuvieron lugar en el país no fueron planificados, en el sentido de que no eran deseados o que el momento no era el idóneo.

seguridad social o sistema de pensiones, tener un hijo puede ser la única posibilidad de supervivencia de una mujer y la única forma de tener acceso a la tierra u obtener reconocimiento social. Los niños también pueden ser fuente de alegría, la única riqueza que tiene una mujer, en muchos casos. Así pues, nuestra misión no es decir a las mujeres que no tengan hijos, sino asegurarnos de que las mujeres puedan decidir si los tienen o no y garantizar que la crianza no nos cueste la vida.

El poder social, que la crianza podría dar a las mujeres, es posiblemente la razón por la que, con la excusa de combatir la infertilidad y dar más opciones a las mujeres, los médicos se empeñan en reproducir la vida fuera del útero. No es una tarea fácil. Por mucho que se hable de los «bebés probeta», la «ectogénesis» sigue siendo una utopía médica. Pero la fecundación *in vitro* (FIV), el cribado genético y otras tecnologías reproductivas están allanando el camino para la creación del útero artificial. Algunas feministas pueden estar de acuerdo. En la década de 1970, las feministas en la línea de Shulamith Firestone preconizaban el día en que las mujeres se pudieran liberar de la procreación, que ella consideraba la causa de toda una historia de opresión.[22] Pero esta

[22] En *The Dialectic of Sex* [La dialéctica del sexo] (1970), Firestone propugnaba la «liberación de las mujeres de la tiranía de su biología reproductiva por todos los medios posibles» como un proyecto que, sin embargo, debería llevarse a cabo en una sociedad postrevolucionaria (p. 206). Una reflexión se puede leer en Murphy (1995), pp. 113-133: «Feminist Concerns about Ectogenesis» [La preocupación feminista por la ectogénesis]. Murphy afirma que la ectogénesis constituye la práctica medica que amenaza de forma más directa los derechos reproductivos de la mujer y que más devalúa su contribución a la reproducción. También menciona el miedo a que la creación de úteros artificiales pueda provocar «feminicidios» (p. 125).

postura es peligrosa. Si el capitalismo es un sistema social injusto y explotador, resulta preocupante pensar que en el futuro los planificadores capitalistas pudieran ser capaces de producir seres humanos diseñados según sus necesidades. No deberíamos subestimar este peligro. Incluso sin edición genética ya somos mutantes, capaces por ejemplo de desarrollar nuestra vida cotidiana aun siendo conscientes de que no dejan de ocurrir acontecimientos catastróficos a nuestro alrededor, incluida la destrucción de nuestro medioambiente y la muerte lenta de muchas personas que ahora viven en nuestras calles y que nos encontramos cada día sin que despierten en nosotras una mínima emoción o pensamiento. Lo que nos amenaza no es solo que las máquinas nos dominen, sino que además nos estamos convirtiendo en máquinas. Así pues, no necesitamos más individuos tipo robot producidos por una nueva industria reproductiva, esta vez la de los laboratorios médicos.

Tal y como la generación de feministas a la que pertenezco se ha esforzado en establecer, no estamos destinadas a la maternidad. Pero tampoco hay que evitarla de forma sistemática, como si fuese el origen de las penas y la explotación de las mujeres. Igual que tener útero o pechos, la capacidad de dar a luz no es una maldición de la que nos tenga que librar la medicina (que nos ha esterilizado, lobotomizado o ridiculizado cuando gritamos de dolor al dar a luz). Y la maternidad podría no ser un acto performativo de género, sino entenderse como una decisión política e instauradora de valores. En una sociedad autónoma y autogobernada, este tipo de decisiones se tomarían teniendo en cuenta el bienestar colectivo, los recursos disponibles y la preservación

de la riqueza natural. Del mismo modo, hoy en día no se pueden ignorar esos aspectos, pero la decisión de tener un hijo también debe contemplarse como una negativa a permitir que los planificadores capitalistas decidan quién puede vivir y quién tiene que morir o ni siquiera llegar a nacer.

# 2. Segunda conferencia

## La «política del cuerpo» en la revuelta feminista

En el ensayo anterior sostenía que el capitalismo, como sistema basado en la explotación del trabajo humano, y en tanto se ha apropiado de nuestra capacidad reproductiva y la ha puesto al servicio de la reproducción de la fuerza de trabajo y del mercado laboral, ha definido a las mujeres como cuerpos, es decir, como seres dominados por la biología. Esto no significa que a lo largo de la historia del capitalismo no se haya sometido a las mujeres a otras formas de explotación. Las mujeres esclavizadas de las plantaciones del continente americano trabajaban en los campos, cortaban caña y recogían algodón. Cuando las leyes Jim Crow estaban en vigor, las mujeres negras formaban parte de las cadenas de presidiarios que construían carreteras. En Reino Unido, Francia y Estados Unidos, las mujeres y los niños de clase obrera fueron la espina dorsal de la revolución industrial e, incluso cuando se les excluyó de las fábricas, siempre completaban el presupuesto familiar con algún trabajo a tiempo parcial. Esto era así especialmente en el caso de las mujeres negras, que nunca podían contar con un salario masculino

estable. La cuestión es que, fueran cuales fuesen el resto de trabajos que teníamos que realizar, *siempre se ha esperado de nosotras, y a menudo se nos ha impuesto, que procreáramos y que prestáramos servicio sexual a los hombres*. Aunque legalmente se les negaba la posibilidad de ser madres, durante la esclavitud las mujeres negras criaban a los hijos de sus amos, sufrían sus abusos sexuales y eran obligadas a procrear para la industria de la cría de esclavos que cogió impulso tras la abolición del tráfico esclavista en 1806.

Las mujeres hemos luchado siempre contra esta apropiación de nuestros cuerpos y la violencia que conlleva. Las mujeres esclavizadas aprovechaban el conocimiento de las propiedades anticonceptivas de algunas plantas y llegaron a matar a sus hijos al nacer para asegurarse de que no los convirtieran en esclavos. Se resistían a los abusos sexuales de sus amos aun cuando se arriesgaran a perder la vida o a sufrir terribles torturas. Como cuenta Dorothy Roberts (2017 [1997], p. 45): «Se escapaban de las plantaciones, simulaban estar enfermas, soportaban castigos severos […] Un recuerdo común entre los antiguos esclavos era haber presenciado […] la paliza que recibía una mujer por haberse resistido a las proposiciones deshonestas de su amo […] No cabe duda de que también hubo muchos casos de esclavas que envenenaron a sus amos en venganza por sus abusos».

Nada —a excepción de la cárcel— se puede equiparar a la violencia de la esclavitud. Sin embargo, esa es la palabra que nos viene a la mente cuando pensamos en la desesperación que sienten muchas mujeres al descubrir que están embarazadas contra su voluntad, lo que en muchos casos les cuesta la

vida. *La lucha de las mujeres por evitar el embarazo y por evitar el sexo, dentro y fuera del matrimonio, es una de las más comunes y de las menos reconocidas del mundo*. Pero hasta la década de 1970 las feministas no empezaron a organizarse, de manera abierta y masiva, para luchar bajo la bandera de la «política del cuerpo», por el control de nuestra sexualidad y por el derecho a decidir si queremos procrear. La política del cuerpo expresaba que habíamos comprendido que nuestras experiencias más íntimas y supuestamente «particulares», son en realidad cuestiones eminentemente políticas de gran importancia para el Estado nación, como demuestran las abundantes leyes dictadas por los gobiernos a lo largo de la historia con el fin de regularlas. Esta política del cuerpo también nos permitía reconocer que nuestra capacidad de producir nuevas vidas nos ha sometido a formas de explotación mucho más profundas, invasivas y degradantes que las que han sufrido los hombres, además de más difíciles de resistir. Mientras que los hombres han confrontado la explotación capitalista de forma colectiva y «en el trabajo», las mujeres la han confrontado de manera individual, en sus relaciones con los hombres, en casa, en el hospital mientras daban a luz, en la calle y siendo objeto de ataques y comentarios agresivos.

El feminismo fue una revuelta en contra de que se nos definiera como «cuerpos», únicamente valorados por nuestra imaginaria disposición al sacrificio y a servir a otras personas. Fue una revuelta contra la presunción de que lo máximo que podemos esperar de la vida es ser siervas sexuales y domésticas de los hombres y productoras de trabajadores y soldados para el Estado. Al luchar por el derecho al aborto y

contra los bárbaros métodos con los que se nos obliga a la mayoría a dar a luz, contra la violación dentro y fuera de la familia, contra la cosificación sexual y contra el mito del orgasmo vaginal, comenzamos a desenmarañar los métodos por los que la división capitalista del trabajo ha moldeado nuestros cuerpos.[1]

Buena parte de la política del movimiento feminista se centraba en la lucha por el aborto, pero la revuelta contra la norma femenina prescrita era más profunda. No se trataba solo de cuestionar y rechazar la obligación de ser madres, sino la propia concepción de la «feminidad». *Fue el movimiento feminista el que desnaturalizó la feminidad*. La crítica a la construcción normativa de la condición de mujer comenzó mucho antes de que Judith Butler afirmara que el género es «performativo». La crítica de la heteronormatividad, del binarismo sexual y de la «condición de mujer» como concepto biológico y, sobre todo, el rechazo del «destino biológico» anteceden en muchos años a *El género en disputa* (1990) y toda la producción teórica posterior de Butler. Las feministas no solo escribieron sobre el fin de la «condición de mujer», actuaron para que sucediera. De manera simbólica, el 15 de enero de 1968, día del inicio de sesiones del Congreso de Estados Unidos, en Washington DC, las feministas radicales lideradas por Shulamith Firestone organizaron un cortejo fúnebre alumbrado con antorchas al que llamaron *The Burial of Traditional Womanhood* [El entierro de la feminidad tradicional], «que falleció después de 3.000 años alimentando el ego de los que

[1] Sobre el significado e importancia de la «política del cuerpo», véase Robin Morgan (ed.), *Sisterhood is Powerful* [La sororidad es poderosa] (1970) y Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.) *This Bridge Called My Back* (1981) [Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos].

hacen la guerra y respaldando la causa de la guerra»,[2] según explicaban en el folleto. También protestaban contra las ferias nupciales, denunciaban la obligación y la obsesión de ser «bellas», llamándose «brujas» a sí mismas.

Las feministas rechazaban la sexualidad represiva que se hacía pasar por liberación sexual. También «iniciaron un movimiento de autogestión de la salud [*self-help*] que para el año 1975 ya había establecido treinta clínicas administradas por mujeres en todo Estados Unidos, instruyó a las mujeres sobre sus propios cuerpos e hizo de la salud una de las prioridades de la política feminista en el país y en el extranjero. Gracias a este movimiento, cientos de mujeres comenzaron a practicar la "autoexploración"».[3]

---

[2] Durante este acto, Kathie Amatniek leyó una oración fúnebre, *Funeral Oration for the Burial of Traditional Womanhood*, a la que se puede acceder en Chicago Women's Liberation Union Herstory Project [Proyecto de herstoria de la Unión por la Liberación de las Mujeres de Chicago] [https://www.cwluherstory.org/classic-feminist-writings-articles/funeral-oration-for-the-burial-of-traditional-womanhood] (acceso el 25 de septiembre de 2020). Se puede encontrar un relato más detallado del acto en Herstory Project de la colección Women's Studies Resources de la biblioteca Duke Special Collections Library [https://repository.duke.edu/dc/wlmpc] (acceso el 25 de septiembre de 2020).

[3] Aquí cito una carta que me envió Carol Downer, una de las principales fundadoras del movimiento de autogestión de la salud, el 21 de enero de 2015, para corregir mis críticas sobre la política del movimiento feminista respecto de la lucha por el aborto. En ella, Downer me recordaba que en la década de 1970, el feminismo no era un movimiento que se ocupara de una única cuestión. Fue a finales de esa década, con el desarrollo de la estrategia «proelección», cuando se restringió su perspectiva para concentrarse en defender el derecho al aborto. Para saber más, véase Boston Women's Health Book Collective, *Our Bodies, Ourselves: A Book by and for Women* (1976) [Nuestros cuerpos, nuestras vidas. Un libro por y para mujeres].

El movimiento por la liberación de la mujer nos ayudó, de este modo, a superar el pudor que siempre habíamos sentido hacia nuestro propio cuerpo, especialmente hacia nuestros genitales, y nos enseñó a hablar sobre temas que antes se consideraban tabú, como la menstruación o la menopausia. A través del movimiento feminista muchas mujeres de la generación de posguerra conocieron la «educación sexual» y llegaron a entender las implicaciones políticas de la sexualidad en todas sus dimensiones. También puso bajo escrutinio nuestras interacciones con los hombres. Reveló la violencia que las impregnaba y el empeño de los hombres en infantilizarnos y degradarnos —llamándonos «nena», «chica», «piba» y esperando un *quid pro quo* sexual por cualquier favor, tal como pagarnos la cena en una cita—.

Exigir anticonceptivos seguros y poder negarnos a los embarazos no deseados fue nuestra declaración de independencia de los hombres, del Estado y del capital, que durante siglos nos habían aterrorizado con leyes y prácticas punitivas. Aún así, nuestra lucha ha demostrado que no podemos recuperar nuestro cuerpo sin cambiar las condiciones materiales de nuestra vida. La limitación de la lucha por el aborto estuvo en que no persiguió hacer posible que todas las mujeres tuviéramos los hijos que quisiéramos. Esto fue un error político, considerando que han sido tantas las mujeres que en Estados Unidos se les ha negado el derecho a ser madres, ya fuera por ley durante la esclavitud, como más adelante por la falta de recursos o por medio de esterilizaciones forzosas. Miles de mujeres y hombres negros fueron esterilizados en Estados Unidos durante las décadas de 1920 y 1930 y muchos años después, en

el marco de una campaña eugenésica que pretendía evitar la reproducción de las «razas mentalmente débiles», una categoría que incluía también a muchos inmigrantes.

Durante la Gran Depresión también se esterilizaba a mujeres blancas de clase obrera cuando se las consideraba «débiles mentales», categoría que empleaban los trabajadores sociales y los médicos para etiquetar a las mujeres consideradas promiscuas y propensas a tener hijos fuera del matrimonio (Le Sueur, 1984). En la década de 1930, distintas autoridades de Estados Unidos aplaudieron los programas eugenésicos que estaban desarrollando los nazis. Algunos cargos del gobierno de Estados Unidos veían la Alemania nazi como la consumación de sus propios planes eugenésicos y alabaron la esterilización como la forma de conseguir una sociedad mejor. La entrada de Estados Unidos en la II Guerra Mundial y la consiguiente caída en desgracia del nazismo fue crucial para que se dejase de respaldar estos programas (Nourse, 2008, pp. 127-133). Pero aunque el plan gubernamental de esterilizar a todas las personas «no aptas» acabó oficialmente en 1947 en el caso de los hombres, se siguió esterilizando a mujeres. En épocas tan recientes como la década de 1960 o incluso la de 1970, se obligaba a muchas mujeres receptoras de ayudas sociales a aceptar ser esterilizadas si querían seguir recibiendo esas ayudas. El documental *No más bebés* (Tajima-Pena, 2015) revela la grave situación de cientos de mujeres inmigrantes que fueron esterilizadas sin su consentimiento en un centro médico de la University of Southern California, en el condado de Los Ángeles; muchas de ellas descubrieron lo que les había pasado años después,

cuando se dieron cuenta de que no podían volver a quedarse embarazadas.

El movimiento feminista cometió, por tanto, un error al no conectar la lucha por el aborto con la lucha para cambiar las condiciones materiales de la vida de las mujeres y (por ejemplo) no movilizarse contra el ataque político que llevó a cabo el gobierno estadounidense a finales de la década de 1960 contra el programa de asistencia social Aid to Families with Dependent Children [Ayuda a familias con hijos a cargo], que desde la década de 1930 había permitido a las mujeres sin trabajo ni marido obtener del Estado algo de dinero propio. La ausencia del movimiento feminista en la lucha por el *welfare* fue especialmente problemática ya que, a pesar de que la mayoría de las mujeres receptoras de ayudas fueran blancas, en el discurso oficial la asistencia social siempre estaba racializada. Sin embargo, las mujeres negras eran más visibles porque eran más combativas y estaban organizadas, fortalecidas por el legado de los movimientos por los derechos civiles y el Black Power. Fueron ellas quienes encabezaron la lucha para aumentar los recursos provistos por el programa de asistencia social y cambiar su imagen pública. Pero su mensaje, que afirmaba que «todas las madres son mujeres trabajadoras» y que criar niños es un servicio para toda la sociedad, debería haber interpelado a todas las mujeres.[4]

[4] Para saber más sobre la lucha de las mujeres por la asistencia social y la campaña mediática contra ellas, véase Milwaukee County Welfare Rights Center [Centro de Derechos de Asistencia Social del Condado de Milwaukee], *Welfare Mothers Speak Out* [Hablan las *welfare mothers*] (1972) y Ellen Reese, *Backlash Against Welfare Mothers* [Represión de las *welfare mothers*] (2005).

La lucha de las *welfare mothers* [madres receptoras de ayudas sociales] nunca tuvo el respaldo necesario para impedir que el Estado lanzara una ofensiva despiadada contra el programa y contra las propias mujeres; una ofensiva que tuvo consecuencias desastrosas para la comunidad negra. Y es que fue la guerra al *welfare*, según explica Dorothy Roberts (2017 [1997), pp. 202-222), la que creó la imagen de la madre soltera negra, dependiente «parasitaria» de la asistencia social, enganchada al crack y productora de familias disfuncionales, la cual sirvió para justificar la política de encarcelamiento masivo.

La incapacidad del movimiento feminista de luchar para garantizar que no se negara el derecho a tener hijos a ninguna mujer por razón de sus condiciones materiales de vida y la representación feminista del aborto como una «opción» han causado divisiones entre las mujeres blancas y las mujeres negras que no podemos repetir. Es una de las razones por las que las mujeres de color se han distanciado del feminismo y se han organizado en un movimiento por la justicia reproductiva que hace hincapié precisamente en la necesidad de conectar la lucha en torno a la procreación con la lucha por la justicia económica.[5]

Estamos presenciando la aparición de una dinámica similar en el movimiento #*metoo*, en la medida en

[5] Como se describe en el sitio web de *SisterSong* [colectivo de mujeres de color por la justicia reproductiva] [https://www.sistersong.net/reproductive-justice], el movimiento por la justicia reproductiva nació en 1994 cuando un grupo de mujeres negras, que se estaba reuniendo en Chicago para preparar la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo que se iba a celebrar en El Cairo, decidió que el movimiento por los derechos de la mujer no podía representar los intereses de las mujeres de color y de otros pueblos marginados.

que muchas mujeres no son capaces de reconocer que la violencia sexual es un problema estructural y no un abuso de poder por parte de hombres perversos. Decir que es un problema estructural significa que *las condiciones económicas en las cuales la mayoría de las mujeres estamos obligadas a vivir nos sitúan en una posición de vulnerabilidad ante el abuso sexual*. Es evidente que si las mujeres tuviésemos mejores salarios, si una camarera no dependiese de las propinas para pagar el alquiler, si un director o un productor de cine no pudiese decidir sobre el futuro de las mujeres jóvenes que acuden a él en busca de trabajo, si pudiésemos abandonar una relación de abuso o un trabajo en el que nos acosen sexualmente, las cosas serían distintas. Pero esa no es la realidad de la mayoría de las mujeres. También es cierto que hay mujeres que permanecen en situaciones de abuso, incluso cuando no tienen una dependencia económica, porque estamos acostumbradas a valorarnos en función de en qué grado complacemos a los hombres. No se nos ha preparado para valorarnos por lo que hacemos, por nuestros logros. Esto forma parte de un largo proceso de condicionamiento que sigue ejerciendo su dominio sobre nosotras. El movimiento feminista ha sido un punto de inflexión; ha cambiado el significado de ser mujer y le ha dado valor. Pero esa puesta en valor no se ha traducido en una seguridad económica. Por el contrario, con nuestra autonomía también ha aumentado nuestra pobreza; por esa razón hoy podemos ver mujeres que tienen dos o tres trabajos o que trabajan incluso como vientres de alquiler.

En este contexto, la campaña abanderada por algunas feministas para prohibir la prostitución por tratarse de una actividad singularmente

degradante y violenta es contraproducente. Señalar al trabajo sexual como especialmente degradante contribuye a devaluar y culpar a las mujeres que lo practican y a la vez, no aporta idea alguna acerca de las opciones que tienen realmente las mujeres. Oculta el hecho de que, en ausencia de los medios de subsistencia adecuados, las mujeres siempre han tenido que vender su cuerpo y no solo en el prostíbulo o en la calle. Hemos vendido nuestro cuerpo en el matrimonio; lo hemos vendido en el trabajo —ya fuera para mantenerlo, para conseguirlo, para lograr un ascenso o para no ser acosadas por un supervisor—. Nos hemos vendido en las universidades y en otras instituciones culturales y, como ya hemos visto, en la industria cinematográfica. Las mujeres también han practicado la prostitución para respaldar a sus maridos. Durante años, en las zonas de Virginia Occidental donde se explotaban las minas de carbón, existía un sistema informal de prostitución en el que las mujeres pagaban con su cuerpo cualquier problema que tuvieran los maridos con la compañía, a fin de asegurarse de que no los despidieran, de seguir alimentando a sus hijos cuando el marido enfermaba y no podía seguir trabajando en la mina o de mantener el crédito en la tienda de la compañía cuando las deudas familiares se acumulaban. En todos esos casos, se invitaba a la esposa a una habitación en el piso de arriba para que se probase los zapatos mostrados en la sección de zapatería, una habitación provista de un catre. Las mujeres de más edad advertían a las recién llegadas de que no subieran, pero la necesidad siempre mandaba.[6]

[6] Véase Michael Kline y Carrie Kline, «Esau in the Coalfields: Owing Our Souls to the Company Store» [Esau en los yacimientos

Por otra parte, tenemos que admitir que hay formas de obtener ingresos que son más degradantes que la prostitución. Vender nuestro cerebro puede ser más peligroso y degradante que vender el acceso a nuestra vagina. Reclamar la criminalización de la prostitución o castigos más severos para los clientes victimiza aún más a las personas más vulnerables de nuestra comunidad y da una justificación a las autoridades locales de inmigración para deportar a las inmigrantes. Esto no quiere decir que no haya que luchar para mejorar las condiciones del trabajo sexual y, sobre todo, que no haya que luchar para construir una sociedad en la que no tengamos que vender nuestros cuerpos. Las trabajadoras sexuales luchan por ello en todas partes.[7] Es más, conforme la mujer consigue más poder social, la experiencia de ser una trabajadora del sexo y las condiciones del trabajo sexual se transforman. Las trabajadoras sexuales no son meros juguetes en manos de los hombres, víctimas de sus deseos sádicos y controladas por proxenetas que les roban lo que ganan. Muchas de ellas

---

de carbón. Cuando le debes hasta el alma a la tienda de la compañía] y Michael Kline «Behind the Coal Curtain: Efforts to Publish the Esau Story in West Virginia» [Tras el telón de carbón. Los obstáculos para publicar la historia de Esau en Virginia Occidental] y «The Rented Girl: A Closer Look at Women in the Coalfields» [La chica alquilada. La situación de las mujeres en los yacimientos de carbón] en Harris (2017), pp. 5-25, 27-30, 38-45.

[7] Véase Mac y Smith (2018), pp. 2-3. Como escriben en las páginas de introducción, «Las trabajadoras sexuales están en todas partes. Somos tus vecinas. Nos rozamos cuando nos cruzamos por la calle. Nuestras hijas e hijos van a las mismas escuelas […]». «Este libro […] no trata sobre el disfrute del trabajo sexual. Este libro no va a defender que el trabajo sexual "empodera" […]». «No nos interesa formar un movimiento con los hombres que adquieren sexo». «A nosotras nos preocupa la seguridad y la supervivencia de las personas que venden servicios sexuales».

son mujeres que emplean el dinero que obtienen con el trabajo sexual en pagar la educación de sus hijos, que viven y se organizan con otras mujeres, montan cooperativas, imponen sus condiciones laborales y sus precios y se protegen y se dan seguridad mutuamente. El trabajo sexual es una forma de completar los ingresos y pagar los costes de la educación o de la sanidad. Para muchas mujeres es un trabajo a tiempo parcial, complementario al trabajo doméstico o al trabajo asalariado. El sexo interactivo, realizado en internet a través de una cámara web, se puede insertar en los intersticios del trabajo doméstico. Por supuesto, *seamos abolicionistas, pero no solo del trabajo sexual. Hay que abolir todas las formas de explotación, no solo el trabajo sexual*. También en este caso, nuestra misión como feministas no es decir a otras mujeres qué formas de explotación son aceptables, sino ampliar nuestras posibilidades para no estar obligadas a vendernos de ninguna forma. Es lo que hacemos cuando reclamamos nuestros medios de reproducción: la tierra, el agua, la producción de bienes y de conocimiento y nuestro poder de decisión, nuestra capacidad de decidir qué clase de vida queremos y qué clase de seres humanos queremos ser.

Esto también es aplicable a la cuestión de la identidad de género. No podemos cambiar nuestra identidad social sin luchar por cambiar las condiciones económicas / sociales de nuestra existencia. La identidad social ni es esencial, inmutable, inmóvil y determinada para siempre, ni es una realidad infundada e infinitamente mutable. Tampoco la definen solamente las normas que nos impone el sistema capitalista. La identidad social, y esto incluye la identidad de género, está configurada por

la clase, las relaciones de género y las luchas de las comunidades de las que procedemos. El significado que tiene para mí ser «mujer», por ejemplo, es muy diferente del significado que tuvo para mi madre, porque muchas de nosotras hemos luchado para cambiar nuestra relación con el matrimonio, el trabajo y los hombres.[8]

Debemos rechazar la idea de que nuestra identidad social está completamente definida por el sistema capitalista. La historia del movimiento feminista es ejemplar a este respecto. El feminismo ha sido una larga batalla contra las normas, las reglas y los códigos de comportamiento que se nos han impuesto, lo que con el tiempo ha transformado de forma significativa lo que significa ser una mujer. Como ya he señalado, las feministas fueron las primeras en subvertir el mito de una «feminidad» perenne y natural. La liberación de la mujer se esforzó por crear una identidad más indeterminada y fluida para las mujeres, siempre abierta a la redefinición y la reconstrucción. El movimiento trans continúa un proceso que lleva en marcha desde los años setenta o incluso antes; lo que Butler ha popularizado no es ninguna novedad. El marxismo y la mayoría de las filosofías del siglo XX —especialmente el existencialismo, una de las influencias de Butler— han atacado la idea de

[8] Sobre la cuestión de la «identidad» y la política identitaria, véase bell hooks, «The Politics of Radical Black Subjectivity» [Aspectos políticos de la subjetividad negra y radical] y «Postmodern Blackness» [Negritud postmoderna] en *Yearning* (1990), pp. 15-32 [ed. cast.: *Afán,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2021]. hooks señala: «Hay una diferencia radical entre repudiar la idea de que exista una "esencia" negra y reconocer el modo en que la identidad negra se ha constituido de manera específica con la experiencia del exilio y la lucha» (p. 29).

un sujeto inmutable y esencial. Nuestro cuerpo está moldeado por las relaciones de clase, además de por factores étnicos y por las decisiones que tomamos a lo largo de nuestra vida.

De ahí que la lucha por desestabilizar la identidad asignada no se pueda separar de la lucha para cambiar las condiciones sociohistóricas que determinan nuestra vida y, sobre todo, para socavar las jerarquías sociales y la desigualdad. Espero que el movimiento trans y el intersexual aprendan de las lecciones y errores del pasado y entiendan que no podemos luchar por la autodeterminación sin cambiar cómo trabajamos, cómo se emplea la riqueza que producimos y el acceso que tenemos a esa riqueza. Porque entonces solo alcanzarán la autodeterminación unos pocos, aquellos que por clase o color se lo puedan permitir, como ha pasado con el feminismo liberal, institucional o civilizatorio. Los objetivos de acabar con las jerarquías no se pueden alcanzar simplemente con cambiar de manera individual. Requieren que nos unamos con otras personas para recobrar nuestro poder colectivo y decidir cómo queremos vivir, qué clase de sanidad y de educación necesitamos y qué clase de sociedad deseamos crear.

También es importante recalcar que ya vivimos en un mundo transitorio en el que los significados y las definiciones son fluidas, ambiguas y disputadas. No hay concepto más ambiguo que el de «mujer», una identidad que está en la mira de múltiples ofensivas que llevan consigo prescripciones normativas opuestas. Aunque la desigual división sexual del trabajo persiste, la incorporación de la mujer a ocupaciones que antes eran masculinas y la progresiva tecnologización del trabajo han exigido el

infradesarrollo de los atributos femeninos, una huida, por así decirlo, del cuerpo femenino, algo que también se puede ver en los nuevos modelos de estética femenina, que enfatizan un aspecto andrógino, lo opuesto al cuerpo curvilíneo que hasta la década de 1960 constituía el culmen del deseo masculino.[9] Ya ocurre en muchas ocupaciones que ajustarse al modelo de género «femenino» significa devaluarse puesto que —ya sea en la academia, en la galería de arte o en el laboratorio informático— el capitalismo precisa mano de obra asexuada.[10] No se trata de una regla universal, pero es evidente que los sectores laborales en los que sigue siendo solicitado el modelo de feminidad ensalzado en, digamos, la década de 1950, están desapareciendo a un ritmo acelerado. Desde el punto de vista del trabajo, vivimos ya en un mundo de género fluido en el que se espera de nosotras que seamos femeninas y masculinas simultáneamente. No cabe duda de que para el capital no basta con el matrimonio, la maternidad y el trabajo doméstico, que en su día fueron las prácticas identitarias; quiere que seamos independientes, eficientes y que trabajemos fuera de casa. Cada vez se espera más de nosotras que seamos como los hombres.

Al mismo tiempo, la presencia de la mujer en casi todos los ámbitos de la vida social y política está teniendo repercusiones en la imagen pública del trabajo

[9] Se puede encontrar un análisis potente de los nuevos modelos de belleza femenina en Bordo, *Unbearable Weight* [Un peso insoportable], 1993.

[10] En *Mothernism* [Maternismo] (2014, pp. 142-143), la artista danesa Lise Haller Baggesen habla de «salir del armario» como madre, de negarse (como ella dice) a «dejarse la maternidad en la puerta» en el mundo del arte, donde la madre es considerada una *persona non grata.*

y de las decisiones que se toman en las instituciones. Sirve para erotizar el trabajo, genera la ilusión de que lo que hacemos es útil y constructivo. Humaniza medidas que de otra forma serían muy destructivas. Hasta organizar una guerra parece más benigno cuando el ejército está encabezado por una mujer, como es el caso de Alemania en la actualidad. En nuestra condición de mujeres, somos especialmente vulnerables a este tipo de manipulaciones, ya que no estamos acostumbradas a que se nos valore y a que se reconozca y recompense nuestro trabajo. En resumidas cuentas, ambas identidades, la de trabajador y la de mujer, como sujetos sociales / políticos están atravesando un proceso de cambio significativo que debemos tener en cuenta cuando hablamos de «política identitaria». En manos del gobierno y demás instituciones, la «política identitaria» es problemática porque nos separa en distintos grupos y adjudica a cada uno un conjunto de derechos —derechos de las mujeres, derechos de los gais, derechos de los pueblos nativos, derechos de las personas trans— sin reconocer qué impide que se nos trate de manera justa. Tenemos que ser críticas con cualquier concepto de identidad que no sea histórico y transformador, que no nos permita ver si las formas de explotación a las que nos someten son diferentes o si las experimentamos en común. Tenemos que abordar de otro modo las identidades sociales que se originan en formas particulares de explotación y que han sido remodeladas por una historia de lucha todavía en desarrollo en nuestra época. Rastrear la trayectoria de nuestra identidad a lo largo de una historia de explotación y lucha nos permite encontrar un territorio común e imaginar colectivamente un futuro más equitativo.

# 3. Tercera conferencia

## El cuerpo en la crisis reproductiva actual

Cambiar nuestro cuerpo, recobrar el control de nuestra sexualidad y nuestra capacidad reproductiva supone cambiar las condiciones materiales de nuestra vida. La crisis que estamos viviendo actualmente en Estados Unidos, pese a la intensidad del activismo feminista desarrollado durante la última mitad de siglo, demuestra hasta qué punto debemos regir nuestras actividades individuales y colectivas por este principio. Esta crisis tiene muchas facetas: sexual, procreativa, ecológica, médica, cognitiva, pero todas ellas tienen su origen en los cambios económicos y sociales que han reducido de forma drástica el tiempo y los recursos a nuestra disposición, al tiempo que han aumentado nuestra ansiedad por el futuro y la violencia a la que estamos expuestas. El viejo sueño del capitalismo de alargar la jornada laboral, reducir los salarios y maximizar el trabajo no remunerado acumulado tiene hoy plena vigencia en Estados Unidos. De hecho, lo que Marx describió como la «ley general de la acumulación capitalista»[1]

[1] Marx, *Capital*, vol. 1, pt. 7, cap. 25 [ed. cast.: tomo 1, vol. 3, sección 7ª, cap. 23].

—el empobrecimiento relativo de los trabajadores, la creación constante de población excedente / desechable, la descualificación de la mayoría de los trabajos disponibles, la sobrecarga de trabajo ante el número masivo de desempleados que «obliga a los ocupados a poner en movimiento más trabajo» (Marx, 1990, p. 793)— es la tendencia que gobierna la vida económica y social y lo mismo ocurre con los problemas concomitantes de la indigencia de masas, las personas sin techo y el agravamiento de las desigualdades y la violencia institucional.

Tanto es así que hoy en día, para la mayoría de las personas y sobre todo para las mujeres, la vida se asemeja a lo que Hobbes describe como la condición natural: una vida tosca, embrutecida y breve. Puede ser que los estadounidenses adinerados lleguen a vivir hasta los noventa años, pero para los demás la esperanza de vida está descendiendo, mientras los suicidios y las muertes por sobredosis ascienden a cifras récord.[2] El suicidio aumenta en todos los sectores de la población, incluyendo a las mujeres. En 2017 se registraron más de cuarenta y siete mil suicidios en el país, pero nunca sabremos, ya que no hay registro, cuántas personas ancianas se habrán abandonado a la muerte porque la vida no tenía sentido

[2] Como informaba Shehab Khan en el diario *Independent* (29 de noviembre de 2018), «los suicidios han alcanzado un nivel récord en Estados Unidos en los últimos años, lo que ha provocado un descenso de la esperanza de vida». También aumentaron las muertes por sobredosis, que sobrepasaron los setenta mil casos en 2017. Según el Center for Disease Control and Prevention [Centro de control y prevención de enfermedades], entre 1999 y 2017 fueron siete mil las personas que murieron por sobredosis de sustancias opiáceas. Actualmente fallece por sobredosis una media de ciento treinta personas cada día.

si la tienen que vivir en lucha contra la pobreza y el aislamiento. Si a esto se suman las miles de muertes causadas por sobredosis, la violencia armada, los asesinatos a manos de la policía o las enfermedades que no han recibido tratamiento, nos encontramos ante un panorama preocupante que no podemos ignorar en nuestro trabajo político.

En este contexto, quiero destacar aquellos aspectos de la crisis que son especialmente importantes a la hora de repensar la agenda feminista. En primer lugar están la sobrecarga laboral, la deuda y la falta de seguridad; una vida de tensión y agotamiento constantes, en la que siempre estamos pensando en la tarea siguiente, lo que provoca problemas de salud, depresión y, como ya hemos visto, el aumento del número de suicidios.

En contraste con las valoraciones congratulatorias de Naciones Unidas y las organizaciones feministas liberales que celebran los grandes pasos que supuestamente han dado las mujeres hacia la emancipación, la situación actual de la mayor parte de la población femenina no podría ser más sombría. No cabe duda de que hoy estamos mucho menos atadas que antes a la familia y a los hombres. La familia tradicional ha dejado de ser la norma: el número de matrimonios es más bajo que nunca y la mayoría de las mujeres tienen un trabajo asalariado, o incluso dos, aunque tengan niños pequeños. Pero estamos pagando un elevado precio por la autonomía relativa que hemos logrado. No ha cambiado nada en los centros de trabajo. Como ya sabemos, en la mayoría de los empleos se da por sentado que los trabajadores están libres de responsabilidades familiares o tienen a alguien en casa haciéndose cargo

del trabajo doméstico. Pero, dado que el 40 % de las mujeres mantienen solas a su familia y el resto tiene una pareja que también trabaja, las tareas domésticas no desaparecen cuando trabajamos fuera de casa. Se hacen por la noche, los fines de semana, en el tiempo que debería dedicarse a descansar y a realizar otras actividades. Esto significa que muchas mujeres tienen una jornada semanal de entre sesenta y noventa horas, como en el apogeo de la revolución industrial: empiezan a trabajar a las seis de la mañana y terminan a las nueve de la noche. Abundan los testimonios de mujeres que dicen que apenas tienen tiempo para sí mismas y viven al borde de un ataque de nervios, siempre preocupadas, siempre con prisas, ansiosas y sintiéndose culpables, especialmente por no pasar suficiente tiempo con sus hijos, o que tienen problemas de salud relacionados con el estrés, empezando por la depresión. Aún así, la mayoría de las mujeres han tenido que reducir la cantidad de tareas domésticas que realizan. Esto supone que hay tareas esenciales que no se hacen, pues no hay servicios que reemplacen el trabajo que antes hacían ellas. Mientras tanto, se recortan los programas que podrían hacerse cargo de estos problemas.

Se podría esperar que la crisis en el frente doméstico estuviera compensada por las satisfacciones que el trabajo ofrece a las mujeres. Pero para la mayoría de las mujeres trabajar fuera de casa significa estar atrapadas en empleos que las destruyen en cuerpo y mente: trabajos en los que hay que estar de pie todo el día, en tiendas, aeropuertos o supermercados, en los que a menudo están solas mientras esperan a que vengan los clientes, vendiendo artículos que ellas no podrían adquirir con su salario, o trabajos

en los que están encadenadas a la pantalla del ordenador en una oficina sin ventanas, que es como estar dentro de una caja. Trabajar significa pagar guardería y transporte y tener que depender de la comida rápida, esto en un momento en el que tenemos que estar vigilantes por el uso de pesticidas y productos transgénicos y por el aumento generalizado de la obesidad, también entre los niños. A todo esto hay que sumar que muchos trabajos no pagan las bajas por enfermedad o maternidad y que una guardería cuesta una media de diez mil dólares al año.

Esto no quiere decir que debamos abstenernos de trabajar fuera de casa. Pero sí hemos de reconocer que solo logramos tener «opciones» y el control sobre nuestros cuerpos cuando limitamos la cantidad de hijos que tenemos o cuando conseguimos el derecho a no tenerlos y a trabajar por un salario. Quiere decir que hay que reunir las fuerzas para obligar al Estado a liberar los recursos que necesitamos para nuestras familias y comunidades, de modo que no tengamos que tener dos trabajos, pasarnos el tiempo preocupadas por el dinero, ni alquilar nuestro vientre o entregar a nuestros hijos en adopción porque no podemos mantenerlos. «Salir del hogar» y «luchar por la igualdad» no basta. Tenemos que reapropiarnos de los recursos, trabajar menos, recuperar el control de nuestras vidas y responsabilizarnos del bienestar de un mundo que se extiende más allá del que habita nuestra familia.

Sumada a la pobreza económica está la pobreza de vivir en un mundo en el que, allá donde miremos, vemos señales de muerte. Los pájaros abandonan nuestros cielos, los ríos se convierten en vertederos químicos y nosotros no tenemos tiempo para

el amor, la amistad o el aprendizaje. El capitalismo nos ha hecho perder de vista la magia de la vida. Una vez, en un encuentro, conocí a una mujer que trabajaba como doula.[3] Es una práctica que surge del movimiento por la justicia reproductiva y parte de la idea de que las mujeres que han sido maltratadas por la profesión médica no deberían ir solas a dar a luz al hospital, sino que deberían ir acompañadas de alguien que las defienda. Se trata de un paso adelante en la reconstitución de la comunidad de mujeres que hace tiempo estaba presente en el momento del nacimiento. Alguien preguntó a esta mujer: «¿Qué es la magia?». A lo que respondió: «Ver a una mujer dando a luz. No hay nada que sea más mágico: la forma en que los ritmos de la madre se coordinan con los ritmos del bebé es simplemente magia». Pero hoy en día damos a luz en una cadena de montaje. Como explicaba Meg Fox (1989, pp. 125-129) en su artículo sobre el tiempo subjetivo y objetivo durante el alumbramiento, ahora «se cuenta el tiempo que dura el parto». Este se ha convertido en «mera producción»; se pone el énfasis en la eficiencia, como se hace en el estudio de tiempos y movimientos. Se extrae a los niños de cuerpos insensibles que no sienten el parto; dar a luz se reduce a un proceso mecánico.

La naturaleza es mágica asimismo. Un día la tierra es marrón y al día siguiente salen de ella flores de todos los colores. Aún no ha habido ciencia que haya explicado cómo un mismo suelo produce todos esos colores y formas distintas en las flores. La

[3] Para conocer la importancia del papel de las doulas como defensoras de las mujeres durante el parto, véase Alana Apfel, *Birth Work as Care Work* [El acompañamiento del parto como trabajo de cuidados] (2016).

magia es el mundo visto en toda su creatividad y su automovimiento. Nos envuelve, pero no la reconocemos; hemos perdido la capacidad de identificarnos con ella. La atracción entre las personas también es algo mágico. Los académicos del Renacimiento hablaban de la «armonía de las esferas»: creían que el universo se mantenía unido gracias a una fuerza amorosa, similar en sus efectos a la fuerza de la gravedad. Pensaban que el poder de «atracción» mantenía todo en su sitio y que estaba tan presente entre los humanos como lo estaba entre las estrellas. Esta visión del universo como algo vivo, donde todo está interconectado, da fuerza a nuestra lucha. Es un antídoto contra la postura cínica de que no vale la pena esforzarse por cambiar el mundo porque «ya es demasiado tarde», «las cosas han llegado demasiado lejos» y no deberíamos acercarnos demasiado a las demás personas porque no podemos confiar en ellas y deberíamos pensar en nosotras en primer lugar.

Sigue habiendo iniciativas por recuperar nuestra relación con los demás y con la naturaleza. Hay mujeres, especialmente en las comunidades nativas, que están montando huertos urbanos y bancos de semillas o que entierran sus placentas en la tierra para recordar a sus hijos sus vínculos con ella. También en Estados Unidos, en entornos urbanos, se están popularizando las huertas y los bancos de tiempo, con otras formas de «comunalización» que antes se daban solo entre colectivos radicales. Nos estamos dando cuenta de que cuando perdemos nuestra relación con la tierra, estamos perdiendo mucho más que un recurso económico; como saben desde siempre los nativos americanos, al perder la tierra perdemos nuestro conocimiento, nuestra historia y

nuestra cultura. Marx (1988, pp. 75-76) también lo supo ver, la naturaleza es nuestro cuerpo inorgánico, una extensión de nosotros mismos. Así pues, la muerte de la tierra también es nuestra muerte. Cuando se talan los bosques, cuando se contaminan los mares y miles de ballenas quedan varadas en las orillas, nosotros también morimos. Por esa razón, ahora hay numerosas organizaciones de mujeres que trabajan para recuperar el conocimiento antiguo de las plantas medicinales.

De igual modo, se está tomando conciencia del terrible sufrimiento que se inflige a los animales en casi todos los sectores de la industria, y a los que también se está convirtiendo en máquinas. Por todo el país hay corrales, que ahora se asemejan a una planta industrial o, más bien, a un campo de concentración, en los que las luces están encendidas día y noche para que las gallinas produzcan más huevos; ocurre lo mismo con las cerdas. Se crían millones de animales con el fin exclusivo de servir de alimento. No se les ve como seres vivos, sino como máquinas de producción de carne, diseñados de tal forma que algunos nunca lograrán ponerse en pie antes de que los lleven al matadero, porque la carne de su cuerpo pesa tanto que sus piernas no pueden con él.[4] No es de extrañar que haya tanto cáncer. Vivimos en un planeta envenenado y nos alimentamos de animales que han sido torturados cruelmente desde que

[4] *Beasts of Burden* [Bestias de carga], de Sunaura Taylor (2017) es una denuncia imponente y conmovedora de la crueldad con que se trata a los animales en las explotaciones ganaderas, donde se crían miles de ejemplares para llevarlos al matadero. A la vez que muestra el infierno en la tierra sobre el que se levanta la industria alimentaria, demuestra que la degradación de los animales «ha contribuido a la atroz violencia sobre las personas» (p. 107).

nacieron, de modo que cargamos en nuestro cuerpo con todo el veneno que produce su agonía.

Como ya he señalado, estamos empezando a sentir repulsión hacia la crueldad nazi que se inflige a millones de seres vivos para satisfacer nuestros deseos. El auge de la liberación animal ha supuesto una contribución importante a la política revolucionaria y lo mismo ocurre con la revolución silenciosa que se está difundiendo entre mucha gente joven de todo el mundo que se está haciendo vegetariana o vegana; puede que algunos lo hagan por su propio bienestar pero muchos lo hacen por la repulsión que les provoca el sufrimiento que requiere la satisfacción de nuestro deseo de comer carne.

Pero aún queda mucho por hacer. A pesar de todos esos movimientos y luchas sociales, a pesar de todo lo que se celebran los derechos humanos, no hemos sido capaces de abordar la principal catástrofe sobre la que se ha construido la sociedad estadounidense: las consecuencias de siglos de esclavitud y genocidio que, como un océano de sangre, empapan y distorsionan todo lo que se ha hecho en este continente. ¿Cómo sería un movimiento feminista que tuviese como prioridad no solo la lucha contra el crimen social intolerable que es el racismo, sino también contra las instituciones que lo generan?

El racismo, en todas sus formas, está tan incrustado en la sociedad blanca estadounidense y europea que para extirparlo va a ser necesario un largo proceso revolucionario. No obstante, los movimientos feministas se pueden movilizar en contra de las políticas e instituciones que respaldan la discriminación racial y las nuevas formas de esclavitud a las que

se somete a la población negra y a las comunidades latinas e inmigrantes. También necesitamos un movimiento que luche por abolir la pena de muerte, así como el sistema penitenciario y el militarismo que permea todos los aspectos de nuestra vida. Otro objetivo feminista debería ser la liberación de las miles de mujeres que hay en la cárcel en Estados Unidos, el país con el mayor porcentaje de reclusas, encarceladas sobre todo por «delitos de supervivencia», tales como vender servicios sexuales o falsificar cheques, y por cuestiones relacionadas con el embarazo, que está cada vez más criminalizado en el caso de las mujeres negras y aquellas de bajos recursos económicos.

Necesitamos un movimiento feminista que se solidarice con los niños, cuyas vidas también se ven amenazadas de manera cotidiana. Ya hay cierta preocupación por las masacres sin sentido que se han producido en escuelas y guarderías, aunque es evidente que no tanta como para cambiar la legislación relativa al control de armas. De igual manera, los abusos que durante décadas han perpetrado los curas de algunas iglesias y sacristías están recibiendo cierta atención. Pero las feministas aún tienen que movilizarse contra la violencia que sufren de manera rutinaria los niños en las instituciones estatales, muchas veces so pretexto de protegerlos de sus padres, y en los hogares.

Si rechazamos la violencia que se ejerce sobre nosotras, con más razón tenemos que rechazar la violencia ejercida sobre los niños. Tenemos que valorarlos y verlos como compañeros, no como seres inferiores. Ellos aún no han interiorizado las derrotas y las convenciones que moldean nuestras relaciones

con los demás conforme nos vamos haciendo adultos y pueden darse cuenta enseguida de lo que es falso y artificial. Solo tras años de condicionamiento aprendemos a ocultarnos y disimular. Por esa razón, tenemos mucho que aprender de ellos.

Urge acabar con todas las formas de violencia que sufren los niños: la infancia está en estado de excepción en las escuelas de Estados Unidos, que se están convirtiendo en prisiones, con detectores de metales y guardias en la puerta. Se eliminan las asignaturas creativas de los currículos de estudios, al menos en la escuela pública. Y en casa hay cada vez menos tiempo para los niños. Así pues, no debería sorprendernos si están tristes y son rebeldes. Antes al contrario, su rebeldía se califica de enfermedad mental y se medicaliza. Esto resulta más fácil y más rentable que reconocer las razones del descontento de los pequeños. Qué revolucionario sería si el gobierno de Estados Unidos, en lugar de gastar un billón de dólares en modernizar el sistema nuclear, se lo gastara en asegurar que nuestras escuelas estimulen la creatividad de los niños. ¡Ese sí que es un buen proyecto y una buena reivindicación feminista!

# Segunda parte

# 4. Sobre el cuerpo, el género y la performatividad

¿Se puede considerar el género un producto de la «performatividad»? Actualmente, entre algunas feministas de Estados Unidos, este supuesto goza de popularidad por razones fáciles de comprender. Describir como el producto de una *performance* una categoría de género como «mujer» significa rechazar los siglos de restricciones y normas que se nos han impuesto apelando a una ficticia naturaleza femenina. Haciéndose eco de la afirmación de Simone de Beauvoir, «no se nace mujer, se llega a serlo» (1989, p. 267), la teoría de la performatividad parece establecer un continuo con la idea de la «feminidad» como construcción social, en la que insistían las feministas de la década de 1970. Sin embargo, existen diferencias que conviene señalar, en tanto apuntan a los límites teóricos de este concepto. Ya afirmemos que la definición normativa de la «feminidad» es producto del «patriarcado» o que consideráramos se origina en la explotación capitalista del trabajo femenino, nuestra crítica de esta noción siempre ha investigado y nombrado los orígenes de la opresión de la mujer, al tiempo que articulamos estrategias

políticas que no solo transformen nuestra vida, sino la sociedad en su conjunto. Identificar, nombrar, analizar la fuente de las «normas» a las que se esperaba que nos ajustáramos también era importante para demostrar la naturaleza compleja de la «construcción de género». Era importante demostrar que nuestra aceptación de las reglas y las directrices prescritas institucionalmente siempre ha sido algo más que un accionar la «norma», que es lo que implica el concepto de *performance.* En la mayoría de los casos se trataría de una sumisión involuntaria acompañada de un sentimiento íntimo de injusticia y un deseo de rebelión muy formativos, según pudimos descubrir de lo que vino a significar «mujer» para nosotras.

El concepto de *performance* es útil, pero su ámbito de aplicación es limitado y parcial. Da a entender una obediencia pasiva a la ley, una escenificación de la norma y un acto de consentimiento. De este modo, identificarse socialmente como mujer se convierte de manera casi inevitable en una autoagresión. Se pasa por alto que el género es el resultado de un largo proceso de disciplinamiento y que no solo se mantiene mediante la imposición de «normas» sino también a través de la organización del trabajo, la división de la mano de obra, el establecimiento de mercados laborales diferenciados y la organización de la familia, la sexualidad y el trabajo doméstico. En cada uno de estos contextos, a menudo lo que denominan *performance* estaría mejor definido si se le llamara coerción y explotación. No «performamos» el género cuando trabajamos de enfermeras, trabajadoras sexuales, camareras, madres o cuidadoras asalariadas. Al describir como *performance* nuestra

producción de feminidad en esas ocupaciones se reduce mucho nuestra comprensión de la dinámica referida, se oculta la coacción económica que implica y el hecho de que, bajo una apariencia dócil, se están reforzando prácticas de resistencia y rechazo que socavan lo que se espera que consolide esa misma *performance*. Con esto no se excluye que al realizar estos trabajos no podamos acabar identificándonos tanto con ellos que remodelen toda nuestra persona. Parafraseando el análisis de la «mala fe» de Jean-Paul Sartre, el público exige a estas trabajadoras que jueguen a la feminidad a través de estas formas determinadas de trabajo. Ciertamente, se toman muchas precauciones para aprisionar a la mujer en lo que se supone que tiene que ser, «como si viviéramos con el perpetuo temor de que se escape, de que desborde y eluda de repente su condición».[1]

Sí que desbordamos. La eclosión del movimiento de liberación de la mujer sería incomprensible si el concepto de *performance* fuese nuestro principio más importante, con sus implicaciones de recepción pasiva y reproducción de los modelos normativos. Desde el punto de vista de la construcción y la

[1] Jean-Paul Sartre, «Bad Faith» en *Being and Nothingness* (1956), p. 102 [«La mala fe» en *El ser y la nada*]. Poniendo el ejemplo de un camarero en una cafetería, un carnicero o un comerciante, Sartre resalta cómo su performance parece un juego, una ceremonia, si bien muy seria, porque el público exige que la realicen. Así pues «existe la danza del tendero, del sastre, del tasador, por la cual se esfuerzan en persuadir a sus clientelas de que no son nada más que un tendero, un tasador, un sastre. […] ¡Cuántas precauciones para aprisionar al hombre en lo que es! Como si viviéramos con el perpetuo temor de que se escape, de que desborde y eluda de repente su condición». La «mala fe» para Sartre entra en escena cuando no somos «la persona que debemos ser». Su inquietud es que reconozcamos nuestra capacidad ontológica de transcender las identidades que estamos obligados a accionar.

disciplina del género, que surgiera el movimiento de liberación de la mujer a finales de una de las décadas más represivas de la historia de Estados Unidos sería un enigma, caso de no tener en cuenta la profunda rebelión que se fermentaba bajo la apariencia de conformidad y, lo que es igual de importante, el hecho de que esta rebelión no rechazaba el género como tal, sino una definición específica y degradante de la feminidad que fue erradicada por el movimiento, a pesar del empeño de las instituciones por preservarla.

Por lo tanto, hay dos puntos que me gustaría resaltar. En primer lugar, el concepto de *performance* nos ayuda a desnaturalizar la «feminidad». Amplía nuestra percepción del carácter socialmente construido de las identidades de género y sus valores intrínsecos, pero no nos permite advertir que para que se dé el cambio social / de género necesitamos transformar nuestra visión individual y colectiva del género, así como las instituciones a través de las cuales se perpetúan las relaciones de género, comenzando por la división sexual del trabajo y las jerarquías sociales construidas sobre la devaluación del trabajo reproductivo. En segundo lugar, el concepto de *performance* como *actuación* merma el contenido de la acción social al sugerir que las únicas alternativas que tenemos son consentir o disentir, con lo que subestima la rebelión latente bajo muchos actos de consentimiento, todas esas formas de sabotaje que se esconden bajo nuestra aparente aceptación del sistema y que, en unas condiciones históricas determinadas, pueden convertirse en poderosos movimientos.

Estas consideraciones guardan una relación inmediata con otras dos cuestiones que también cumplen

un papel importante en el radicalismo contemporáneo. La primera es la cuestión de la «identidad» y de la «política identitaria». Este tema ha asaltado a las feministas durante años y ha generado un coro de críticas que habría sido más apropiado dirigir contra otros objetivos. Como ocurre con el concepto de *performance*, el de «identidad» esconde elementos estructurales del sistema capitalista en el que vivimos y también de los procesos de lucha incesantes que los van erosionando.

Evidentemente «negro», como en «poder negro», «liberación negra», «lo negro es bello», es una identidad, pero lo que representa es una historia de explotación y lucha. Desde luego, «negro» no figura como identidad en el pasaporte, ni en la oficina del registro civil, no es una identidad que nos da el alto y nos pone contra la pared. No es la identidad que John Locke consideraba constitutiva de una persona (1959 [1689], vol. 1, pp. 458-459), la que presupone la mismidad del yo y fundamenta la posibilidad del castigo. *Es una identidad colectiva y adoptada a través de un proceso de lucha*. Esto quiere decir que una identidad social no es solo la jaula en la que nos aprisiona un sistema hegemónico y tampoco es una vestidura que no podamos rasgar, poner del revés o desechar. Considerar la identidad social como una construcción unilateral, ignorando nuestra capacidad de cambiarla, de convertir las etiquetas con las que se nos intenta vilipendiar en insignias de nuestro orgullo, es aceptar la inevitabilidad de la derrota, es ver el poder solamente del lado del amo.

*Lo mismo se puede decir de la «mujer» entendida como identidad social*. Si «mujer» no es un concepto biológico, si es una construcción social, lo que hay

que preguntarse es ¿qué significa y quiénes son los actores implicados en su proceso de constitución? ¿Quién tiene el poder de definir el significado de «mujer»? Y ¿cómo desafía la lucha de las mujeres ese significado normativo?

Para aquellas de nosotras que no aceptamos que haber nacido con un útero y tener la capacidad de procrear fuese necesariamente una condena a una vida de subordinación, la alternativa fue buscar una respuesta en la historia, pasada y presente, de la explotación del trabajo humano. De este modo, para nosotras «mujer» se refería sobre todo a un lugar determinado, una función determinada en la división capitalista del trabajo, pero también, de manera simultánea, a un grito de guerra, puesto que luchar contra la definición también cambiaba su contenido.

Dicho con otras palabras, «mujer» no es un término estático y monolítico, sino que tiene significados distintos o incluso opuestos y en perpetuo proceso de cambio. No es solo una *performance*, una encarnación de normas institucionales, sino también un territorio en disputa, objeto de una lucha y una redefinición constantes.

Por último, la teoría de la performatividad ha generado la idea de que nuestra constitución física tiene poca relevancia en nuestra experiencia social. A partir del hecho indiscutible de que aprehendemos nuestra biología a través de filtros culturales y que los factores socioculturales afectan directamente a la propia «biología», con demasiada frecuencia se deduce que la constitución material de nuestro cuerpo es un asunto del que es mejor no hablar. Con esto no me refiero tanto a la teoría de la performatividad

articulada, por ejemplo por Judith Butler, al menos en sus obras más recientes, sino a la versión popular que circula entre algunas feministas. También en este caso, en primer lugar quiero evitar posibles malentendidos. Coincido con Donna Haraway en que «la biología es política», aunque atribuyo un significado diferente a esta afirmación. Considero que es política porque se ha utilizado de manera tan persistente y negativa contra nosotras que resulta casi imposible hablar de la «biología» de manera neutral sin temor a reforzar los prejuicios existentes. Es política, además, porque las decisiones relativas a los factores más importantes en la formación y desarrollo de nuestra constitución física se han tomado en contextos institucionales (universidades, laboratorios médicos, etc.) que escapan a nuestro control, motivadas por intereses económicos y políticos; y porque sabemos que, a pesar de que nuestro cuerpo es el producto de un largo proceso evolutivo, ha estado afectado por una serie de políticas que lo han modificado constantemente, incluido su ADN. Dicho de otro modo, el «cuerpo» y la «naturaleza» tienen una historia, no son un lecho de roca madre al que se adhiere el significado cultural.

Las políticas medioambientales y alimentarias han sido las responsables de numerosas mutaciones que se han producido en nuestros cuerpos, al igual que las que posiblemente se estén produciendo en la actualidad por nuestra exposición a niveles de radiación cada vez más elevados. Ciertamente, no es que la naturaleza prístina e inmutable hable a través de nuestros cuerpos y nuestras acciones. Al mismo tiempo, sería absurdo desdeñar como socialmente irrelevantes algunos aspectos clave de nuestra

realidad corporal solo porque están «contaminados» por prácticas sociales, históricas y culturales. El hecho de que el mundo que de forma inadecuada denominamos naturaleza, biología o cuerpo no se pueda aprehender más que a través de una pantalla de valores sociales, intereses y consideraciones políticas, y el hecho de que la «naturaleza» y la «fisiología» tengan una historia no implican que debamos excluirlas de nuestro discurso y que de lo único que podamos hablar sea de realidades producidas estrictamente desde la cultura, que tenemos el poder de hacer y deshacer.

Seamos o no capaces, en un futuro, de eliminar la muerte de la condición humana y vivir hasta que nuestra estructura física se desmorone, como los árboles, el hecho es que la muerte es nuestra inevitable compañera, un hecho significativo en nuestras vidas, independientemente de cómo la experimentemos culturalmente y de cómo la vivamos. Ocurre lo mismo con el parto y la maternidad que, una vez despojados del carácter obligatorio y las celebraciones hipócritas, siguen siendo acontecimientos determinantes en la vida de gran parte de la población y, ante todo, de las mujeres. Debo añadir que me inspira mucha simpatía la renuencia con la que muchas mujeres se enfrentan a este tema, que sigue siendo un terreno pantanoso. Pero ocultar la maternidad dejando de hablar de ella por miedo a dar poder a los provida o reforzar las concepciones naturalizadoras de la feminidad, en realidad supone impedir el propio proceso que permitiría recuperar la creatividad de estas experiencias.

Resulta interesante que una de las muestras de la importancia que tiene la diferencia en cómo

experimentamos nuestra constitución física proviene de una sección del movimiento trans que apuesta firmemente por la visión constructivista de las identidades de género, ya que muchas personas trans se someten a operaciones quirúrgicas y tratamientos médicos caros y peligrosos para transicionar a otro género.

Es más, al decidir no ignorar el aspecto material / fisiológico de nuestro cuerpo podemos desafiar la concepción reductivista del género dominante y reconocer la amplia gama de posibilidades que ofrece la «naturaleza». Partiendo de esta base, el movimiento intersexual ya ha demostrado que las personas intersexuales no son solo una figura literaria o un fenómeno excepcional, en tanto hay un número considerable de bebés que nacen con características sexuales indefinidas.[2] Esto significa que estamos avanzando ya hacia el reconocimiento de un tercer sexo, o puede que más, y que, como ya ocurría en distintas sociedades y culturas, se está visibilizando lo que hasta ahora era un secreto de la sala de partos, que los médicos convencidos del dimorfismo sexual corregían con rapidez y crueldad. También en este caso, sin embargo, evitar que los médicos y sus bisturíes regulen los cuerpos intersexuales solo puede ser el comienzo, ya que para superar el género como instrumento disciplinario y medio de explotación vamos a tener que reapropiarnos del control de nuestras vidas y nuestra reproducción. Esto significa ir más allá del cuerpo aún a pesar de que, como tanto repiten las mujeres de América Latina,

[2] Sobre este asunto, véase el clásico de Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body* (2000) [Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad].

el cuerpo siga siendo el principal lugar de encuentro con el mundo y el principal objeto que debemos defender.

# 5. Rehacer nuestros cuerpos, ¿rehacer el mundo?

La idea de rehacer nuestro cuerpo es muy antigua, tanto como nuestro deseo de liberarnos de sus limitaciones, por ejemplo, adquiriendo capacidades animales, como la capacidad de volar. Ciertamente, a lo largo de la historia los seres humanos han transformado sus cuerpos y los de otras personas marcándose el rostro, modificándose el cráneo, haciéndose tatuajes o hipertrofiando sus músculos para favorecer la identificación grupal, proyectar poder personal o colectivo, o embellecerse.[1] El cuerpo también es un texto en el que los regímenes de poder escriben sus preceptos. Como punto de encuentro entre el mundo humano y el no humano, el cuerpo ha sido nuestro medio de expresión personal más poderoso y el más vulnerable al abuso. Por ende, nuestro cuerpo es el testimonio de las penas y las alegrías que hemos vivido y las luchas que hemos librado; en él se pueden leer historias de opresión y rebelión.

[1] Sobre esta cuestión, véase Polhemus (1978)

Sin embargo, no ha habido otro momento de la historia en el que la posibilidad de cambiar nuestro cuerpo haya estado tan cerca de su culminación ni en el que esta posibilidad haya sido objeto de un deseo tan intenso. Al salir a correr al parque por la mañana o al ir al gimnasio por la noche, se tiene la impresión de que existe un movimiento masivo, que despierta una pasión que antiguamente se reservaba a los actos políticos. Cada mañana, los parques se llenan de hordas de personas que corren en grupo, en parejas o solas, van en bicicleta o caminan; a la vez, los gimnasios contribuyen a la transformación del paisaje urbano con sus impresionantes escaparates de máquinas metálicas y cuerpos que se ejercitan, cada vez más llenos de tatuajes, que en algunos casos los cubren como una segunda piel. Y esta es solo una parte de las formas de rehacer el cuerpo, la que implica el uso de baja tecnología. Si hablamos de tecnología avanzada, se acentúa más la sensación de estar pasando a una nueva era. Gracias a la nueva tecnología reproductiva, las mujeres pueden ampliar su etapa fértil y tener hijos tras la menopausia o delegar en otras mujeres la tarea de procrear «sus hijos». Mediante la edición genética, que todavía está en fase experimental, los médicos prometen eliminar toda propensión a la enfermedad inscrita en el cuerpo. Y, con el implante de microchips, está naciendo un mundo nuevo de superhombres y supermujeres que abren el coche o acceden a un edificio agitando una mano en el aire y llevan toda su información vital encriptada en el cuerpo. Los cirujanos rehacen el género mediante unos poderes que antes eran objeto de la mitología,[2] y los científicos más

[2] Con esto me refiero a la leyenda narrada por Platón en *El banquete* en la que aparece Apolo dividiendo y cortando en dos a los

audaces fantasean con que un día la transformación será abandonar el cuerpo, trascenderlo, desecharlo para reubicar nuestra mente en circuitos electrónicos menos perecederos.[3] Mientras tanto, la cirugía plástica y estética se practica a un nivel sin precedentes, sobre todo entre las mujeres. Se remodelan millones de narices, labios, pechos e incluso labios vaginales o se suavizan las arrugas de las frentes envejecidas; y la tendencia va al alza.[4]

---

seres primigenios que habían desafiado a los dioses, para después, como los cirujanos modernos, dar la vuelta a sus genitales, coserlos aquí y allá y así crear a los seres humanos tal y como los conocemos, seres incompletos que echan a faltar la parte amputada y buscan incesantemente a su otra mitad.

[3] Véase Finn Bowring, *Science, Seeds and Cyborgs* [Ciencia, semillas y cíborgs] (2003), en particular el cap. 11, «The Cyborg Solution» [La solución cíborg].

[4] La cirugía estética facial es mucho más habitual ahora que en la década de 1990, y no solo para corregir los signos del envejecimiento. Chiara Townley explica en el artículo «Cosmetic Surgery Is on the Rise, New Data Reveal» [Datos recientes revelan que la cirugía estética está en auge], *Medical News,* 17 de marzo de 2019, que «aunque la mayoría de las personas que recurren a la cirugía estética son mujeres, el porcentaje de hombres también se considera "significativo"». Disponible en https://www.medicalnewstoday.com/articles/324693] (acceso el 10 de octubre de 2020).Véase también Brandon Baker, «Is Facial Plastic Surgery Still Popular?» [¿Sigue en boga la cirugía plástica facial?], *Philly Voice*, 12 de julio de 2018 [https://www.phillyvoice.com/plastic-surgery-still-popular-beauty-facelift/] (acceso el 10 de octubre de 2020). Según la American Society of Plastic Surgeons [Asociación de Cirujanos Plásticos de EEUU], la demanda de remodelaciones corporales va en aumento. Solo en Estados Unidos, 17,5 millones de personas se sometieron a operaciones de mínima invasión de cirugía plástica y estética en 2018, con un coste total de 16.500 millones de dólares. «New Statistics Reveal the Shape of Plastic Surgery» [Nuevas estadísticas revelan que la cirugía estética está en forma], 1 de marzo de 2018, disponible en https://www.plasticsurgery.org/news/press-releases/new-statistics-reveal-the-shape-of-plastic-surgery (acceso el 10 de octubre de 2020).

## ¿Qué revela la popularidad actual de las transformaciones corporales?

¿Qué nos dice acerca de la concepción cambiante de nuestro cuerpo? Y ¿cuál es la «política corporal» de este fenómeno?

Resulta evidente que rehacer el cuerpo satisface las necesidades y deseos de muchas personas. En un mundo en el que cada paso que damos nos enfrenta a la competencia y padecemos constantemente experiencias devaluantes, las transformaciones corporales son un importante medio de autovaloración. «Rehacer» nuestro cuerpo también es una necesidad en un contexto en el que cada vez se puede contar menos con la familia y el sistema sanitario para resolver nuestras crisis corporales. Conscientes del coste monetario y social de la enfermedad y del hecho de que no podemos contar con nadie —ya que nuestros padres, amantes y amigos están sobrepasados y viven al límite de sus posibilidades—, hacemos dieta, corremos, practicamos ciclismo, llenamos antros donde se practica *fitness* o meditamos. Si enfermamos es nuestra responsabilidad, nos dicen. Los médicos no nos preguntan si vivimos cerca de un vertedero químico o si tenemos problemas económicos, sino cuánto bebemos, cuánto fumamos o cuántos kilómetros corremos. La presión social también es un factor y, aunque no se estipula en ningún convenio, estar sano y tener buen aspecto es una exigencia laboral tácita y un punto a nuestro favor en cualquier entrevista o cita.

*Sin embargo, la necesidad es solo una de las caras de la actual fiebre por rehacer el cuerpo. El deseo es incluso más importante.*

Por difíciles y costosas que sean, la cirugía estética, las terapias farmacológicas y otras formas de rehacer el cuerpo pueden ofrecer, a quienes se lo pueden permitir, una solución más prometedora que esperar a que se desarrolle una sociedad más igualitaria en la que la apariencia deje de ser importante. Por otra parte, el sentido político de las transformaciones corporales es problemático en varios sentidos. Aparte del peligro de la especulación médica y de las negligencias profesionales, rehacer el cuerpo no deja de ser una solución individual que se suma al proceso de estratificación y exclusión social, en tanto el «cuidado corporal» exige tener más dinero, tiempo y acceso a servicios y recursos que los que la mayoría de las personas tienen a su disposición, sobre todo en el caso de la cirugía. Ya solo las imágenes son estremecedoras: mientras el cuerpo de algunas personas está cada vez más en forma y es más perfecto, el número de personas que apenas se pueden mover por el exceso de peso, la enfermedad y la mala alimentación va en aumento. *Los cuerpos y los mundos se van distanciando.*

Aquí es donde entra en juego una nueva «política del cuerpo» que nos ayude a desentrañar cómo encajar la gestión de nuestros cuerpos y sus transformaciones en un proceso más amplio de emancipación social, de tal modo que nuestras estrategias de supervivencia no otorguen más poder a las fuerzas sociales que envían a tantos de nosotros a la muerte y no contribuyan a un bienestar cuyo precio y cuyo contenido nos distancie de otras personas.

El peligro añadido para las mujeres es la aceptación de una disciplina estética que en los años setenta rechazábamos. En el movimiento feminista nos

negábamos a que nos dividieran entre guapas y feas y a tener que ajustarnos al modelo de belleza que se nos quisiera imponer en cada momento, lo que a menudo perseguíamos sometiéndonos a unas dietas penosas y a costa de nuestra salud.[5] Asimismo, con la llegada del feminismo y del poder negro también se redefinió la belleza. Nos veíamos bellas las unas a las otras porque éramos desafiantes, porque al liberarnos de las obligaciones de la sociedad misógina explorábamos nuevas formas de ser, de reír, de abrazar, de peinarnos, de cruzar las piernas, nuevas formas de estar juntas y de hacer el amor.

También sentíamos una sana desconfianza hacia esa medicina en la que hoy muchas personas ponen sus esperanzas de renacimiento.[6] Es posible que el hecho de que ahora muchos médicos sean mujeres haya hecho disminuir el miedo a la medicina como institución estatal. Con el desarrollo de las biotecnologías, ahora los médicos parecen magos benevolentes que tienen la clave no solo de nuestro bienestar, sino también de las metamorfosis que revolucionarán nuestra vida. Pero aunque hay muchos médicos bienintencionados y que se preocupan por las personas, la medicina como institución sigue estando al servicio del poder y el mercado; haríamos bien en no

[5] Sobre este tema, véase el excelente libro de Susan Bordo, *Unbearable Weight* [Un peso insoportable] (1993).

[6] Hace poco volví a recordar la potencia y la intensidad de esa desconfianza al releer *Witches, Midwives and Nurses* [Brujas, comadronas y enfermeras] de Barbara Ehrenreich y Deirdre English (2010), que ilustra de manera vigorosa cómo la historia del ascenso de la medicina tuvo lugar, en todas sus fases, a través de la supresión de las prácticas sanadoras de las mujeres, lo que se consiguió persiguiendo a las sanadoras, calificadas de brujas, y desplazando a las comadronas, y cómo actuó como instrumento para el disciplinamiento social de las mujeres.

olvidar su recorrido como instrumento del capital en su incesante empeño por remodelar nuestra humanidad y quebrantar nuestra resistencia a la explotación. Ciertamente, se podría escribir una historia de la medicina desde el punto de vista de su función disciplinaria. Desde los programas masivos de esterilización implantados con fines eugenésicos hasta la invención de la lobotomía, el electrochoque y las sustancias psicoactivas, la historia de la medicina ha demostrado de manera sistemática su voluntad de control social y su determinación de reprogramar nuestros cuerpos obstinados para hacernos más dóciles y productivos.

Por poner un ejemplo, los médicos han estado en guerra contra las personas intersexuales, lesbianas y gais y también contra las mujeres que se rebelaban contra la disciplina del trabajo doméstico. En la década de 1950 se sometió a experimentos espantosos a personas negras de todas las edades y a niños clasificados como retrasados, a quienes se les llegó a inyectar en repetidas ocasiones material radioactivo sin que tuvieran conocimiento de ello.[7] Hay que decir que no se amonestó a ninguno de los médicos que dirigieron esos experimentos y en ningún momento tuvieron que asumir responsabilidad penal por sus actos, mientras que en Nuremberg se condenó a muerte a científicos nazis por crímenes similares. Por el contrario, algunos de ellos desarrollaron una carrera brillante gracias a esos programas (Hornblum *et al.*, 2013, pp. 155, 176).

[7] Sobre este tema, además de James H. Jones, *Bad Blood* [Sangre mala] (1993), véase A. M. Hornblum, Judith L. Newman y Gregory J. Dober, *Against their Will: The Secret History of Medical Experimentation on Children in Cold War America* [Contra su voluntad. Historia secreta de la experimentación médica con niños en Estados Unidos durante la Guerra Fría] (2013) y Eileen Welsome, *The Plutonium Experiment* [El experimento Plutonio] (1993).

En el mejor de los casos, la medicina y la práctica médica son terrenos minados, que responden menos a nuestro bienestar que a las necesidades de las compañías de seguros, las fuentes de financiación y el desarrollo profesional, al tiempo que nos prometen soluciones que a menudo se vuelven contra nosotros. Tengamos en cuenta la campaña de terror que se organizó, y que sigue en marcha, para advertirnos de los genes defectuosos de nuestro ADN,[8] listos para asaltarnos y mandarnos a la tumba. Esta campaña ha provocado tanto miedo que ha convencido a algunas mujeres de la necesidad de someterse a una mastectomía radical preventiva, un procedimiento traumático y del que se ignoran las consecuencias, y que podría ser más dañino para la salud que la propia evolución de los genes defectuosos que supuestamente portan estas mujeres. Mientras tanto, el agua, los alimentos y el aire están cada vez más contaminados; cunde el estrés, una desesperación brutal ante la sobrecarga laboral, la falta de esperanza en el futuro y la precarización de nuestra existencia; y las alergias que en las generaciones anteriores no existían ahora alcanzan proporciones epidémicas. Pero la medicina no denuncia ninguna de estas conocidas causas de morbilidad ni se moviliza de manera convincente para exigir cambios. Esta forma irresponsable de asumir el cuidado del cuerpo por

[8] En agosto de 2019, el National Cancer Institute [Instituto Nacional del Cáncer] volvió a recomendar a las mujeres que hubiesen tenido cáncer de mama que se hicieran la prueba para detectar genes BRCA y evaluar el riesgo de que sufrieran cáncer de mama y de ovario, a pesar de los abundantes indicios que apuntan a que es más probable que el cáncer de mama esté causado por factores ambientales como (para empezar) los altos niveles de pesticidas presentes en los alimentos y el agua que consumimos.

parte de los médicos ha afectado especialmente a las mujeres. Pensemos en cuántas han desarrollado cáncer a causa de los implantes de silicona aprobados por los médicos para reconstruir sus pechos o en la imprudente difusión de métodos anticonceptivos como Depo Provera o Norplant, cuyos efectos destructivos para la salud de la mujer son demostrables y que funcionan más como un instrumento de control social que como un medio para la autodeterminación. Pensemos en la proliferación de las cesáreas en partos en los que no son necesarias. Y estos son solo algunos ejemplos.

## El sueño cartesiano del capital

Por otra parte, como bien explica Finn Bowring en *Science, Seeds and Cyborgs* (2003) [Ciencia, semillas y cíborgs], estamos entrando en una nueva fase en la que se defiende abiertamente como un ideal social la creación de un ser humano «inmaterial», libre de los impedimentos que impone una estructura biológica finita construida a lo largo de miles de millones de años: la creación, en suma, de una humanidad incorpórea. Como señala Bowring, entre otros autores, este nuevo rumbo no surge de la nada. Desde la década de 1980 se pueden encontrar en la filosofía, la sociología e incluso la teoría feminista diversas concepciones mecánicas del cuerpo que lo consideran un *collage* compuesto de mecanismos descentrados que se pueden reorganizar según nuestra voluntad y deseo. A partir del necesario rechazo a la dicotomía naturaleza / cultura, se han engendrado algunas concepciones de la biología como algo que se puede

reorganizar o rehacer; concepciones que inciden en nuestra comprensión de las consecuencias de la experimentación médica con el cuerpo. Por consiguiente, si el análisis realizado por Bowring es correcto, una vez aplicadas en la creación de nuevas variedades de plantas y razas animales,[9] ahora la clonación, la edición y la transferencia genética se contemplan como medios para rehacer a los seres humanos. La investigación científica dedica parte de sus esfuerzos a desentrañar formas de emanciparnos de los límites impuestos por la propia biología en nuestros actos y nuestra capacidad de comprensión; un ejemplo sería el aumento de la capacidad cerebral por medio de prótesis electrónicas que nos permitan pensar y leer más rápido, tener más capacidad para memorizar y depender cada vez menos de las condiciones físicas de nuestra estructura corpórea, tales como la necesidad cíclica de comer y dormir.

No cabe duda de que solo una parte selecta de la población cumpliría los requisitos para este tipo de mejoras. Si la organización global de la producción indica algo, es que la acumulación de capital todavía necesita cuerpos calientes que explotar —incluidos los de los niños— por muy desfasados que puedan estar desde el punto de vista del capitalismo, que sueña con un mundo poblado por cíborgs. Pero modificar o sustituir nuestros cuerpos viejos / finitos con alternativas tecnológicas se está convirtiendo en una necesidad imperiosa conforme los planificadores capitalistas (y también algunos izquierdistas) empiezan a contemplar el espacio

[9] Sobre el diseño de animales con nuevas características mediante la transferencia e inyección de ADN procedente de animales de otras especies, véase Bowring (2003), pp. 117-122.

como una nueva frontera para la producción y se van creando máquinas programables que avanzan más deprisa que nuestra capacidad de utilizarlas. En suma, el sueño del doctor Frankenstein vuelve a estar sobre la mesa, encarnado no solo en un robot con forma humana, sino además como un ser humano mejorado por la tecnología, en la línea de lo que ya se está desarrollando con la implantación de microchips en el cuerpo.

## ¿Rehacer nuestros cuerpos o rehacer la medicina?

Cualquiera que sea el alcance y el ritmo de los cambios previstos, si algo está claro es que los médicos serán los protagonistas del proceso, por lo que debería preocuparnos que la investigación médica que en apariencia responde a otros propósitos pueda ser decisiva para dar un salto evolutivo autoinducido en la constitución de nuestra realidad corpórea, lo que probablemente no estará inspirado por el deseo de aumentar nuestro bienestar. Como ha demostrado la historia de la eugenesia y los atroces experimentos realizados sobre personas negras, incluso niños, que alcanzaron su culmen a partir de la Guerra Fría, la medicina tiene una historia tenebrosa en Estados Unidos que debería volvernos cautos ante los regalos que promete y el poder que le otorgamos cuando damos nuestro consentimiento.

Así pues, tenemos que evitar endiosar a la medicina en el papel de creadora de nuestro cuerpo y, en su lugar, dedicar nuestra acción a idear la forma de poder tener cierto control sobre nuestros encuentros con ella. Existen muchos ejemplos de lo que se

podría hacer; a mediados del siglo XIX se desarrolló en Estados Unidos el Popular Health Movement [Movimiento popular por la salud]. Este abogaba por la formación autodidacta en cuestiones médicas: sospechaba de la medicina oficial, que consideraba una actividad elitista y antidemocrática.[10] En Chicago y en otras ciudades en las que el aborto seguía siendo ilegal a principios de la década de 1970, hubo colectivos feministas que montaron clínicas clandestinas para realizarlo. Más adelante, en la década de 1980 se organizó ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power) [Coalición del sida para liberar el poder] en respuesta a la inacción de la administración Reagan frente a la crisis del sida. Esta creó una importante red de médicos, investigadores, cuidadores y activistas gais para investigar nuevas curas y presionar a nivel internacional a las compañías farmacéuticas para que bajaran el precio de medicamentos decisivos para salvar vidas, demostrando al mundo su determinación y su capacidad para cuidar de sus hermanos gais. Tanto el movimiento feminista de autogestión de la salud como ACT UP han ejercido una gran influencia en la medicina oficial y son un ejemplo de cómo pueden ser los cuidados. Conforme se extiende una tecnología médica capaz de

[10] En Ehrenreich y English (2010), pp. 69-74 se puede leer una discusión exhaustiva sobre la relación entre el Popular Health Movement y el activismo feminista. Ehrenreich y English explican que «las mujeres eran la médula espinal» del movimiento, que hacía más hincapié en los cuidados preventivos que en la terapia y abogaba por la democratización del conocimiento médico. En consecuencia, «surgieron por todas partes» las Ladies Physiological Societies [Sociedades Fisiológicas de Mujeres] en las que se instruían sobre «anatomía e higiene personal», partiendo de la premisa de que cada persona debía ser su propio médico (p. 69). Véase también Paul Starr (1982).

rehacer nuestro cuerpo, entender cómo va a afectar a nuestra salud, qué ventajas va a aportar, hasta qué punto la necesitamos realmente o si nos están utilizando como sujetos de experimentación van a ser cuestiones muy urgentes. Hoy en día no existen muchas iniciativas así. La experiencia de ACT UP no se ha vuelto a repetir. A excepción de la creciente red de proyectos relacionados con la salud desarrollados por mujeres negras, la movilización en torno al cuidado del cuerpo se organiza sobre todo desde arriba —véanse las diversas marchas y maratones contra el cáncer de mama y demás— para impulsarnos a enviar dinero a distintas instituciones, pero sin ampliar nuestro conocimiento para saber qué podemos hacer para prevenir la enfermedad.

En conclusión, en nuestra relación con el hacer y deshacer sobre nuestro cuerpo, ya sea con el tratamiento de una enfermedad, con una remodelación estética o con transformaciones más estructurales, dependemos de una institución que se guía por principios comerciales y gubernamentales. Sin embargo, existe la posibilidad de compartir los conocimientos médicos, los miedos y las preocupaciones con otras personas en los barrios y en los lugares que habitamos y de conectar con las enfermeras y médicos afines que trabajan dentro de las instituciones; y esta es la posibilidad que habría que desarrollar para que podamos construir un conocimiento colectivo de lo que implican las transformaciones a las que sometemos nuestros cuerpos y un poder colectivo para conseguir la atención sanitaria que necesitamos. Ciertamente, convertirnos en participantes de las decisiones que afectan profundamente a nuestras vidas y defender esas decisiones de los

criterios comerciales o de la experimentación sobre sujetos humanos provocaría un profundo cambio en nuestra vida.

# 6. ¿Regalar vida o negar la maternidad? La gestación subrogada

Acusar al capitalismo de haber convertido el cuerpo de la mujer en una máquina de producción de fuerza de trabajo ha sido un tema central en la literatura feminista desde los años setenta. Pero entanto concibe la gestación como un proceso puramente mecánico, un trabajo alienado en el que la mujer contratada no debe implicarse a nivel emocional, el surgimiento de la maternidad subrogada ha supuesto un punto de inflexión en este proceso. La subrogación es también otra vuelta de tuerca desde el punto de vista de la mercantilización de la vida humana, pues implica la organización y legitimación de un mercado de niños y niñas y la definición del niño como una propiedad que se puede transferir, vender y comprar. Esta es, en realidad, la esencia de la «gestación subrogada», una práctica que se ha popularizado en varios países, empezando por Estados Unidos, pero que sigue estando envuelta en una nube de mistificación.

En *Contract Children* [Hijos por contrato] (2015), la socióloga feminista italiana Daniela Danna señala que el propio concepto de «subrogación» es

engañoso al sugerir que la «madre gestante» no es la madre real, sino solo «una ayuda, una asistente» que gesta en nombre de «la madre real» —la proveedora del óvulo que el vientre subrogado convierte en bebé—. Esta terminología está justificada por las nuevas tecnologías reproductivas (la fecundación in vitro y la transferencia de embriones), que producen la ilusión de que los propietarios del óvulo implantado tienen los derechos de propiedad sobre el niño, en tanto la madre gestacional no tiene relación genética con él. Como comenta Danna, este argumento es falaz y solo se puede sostener a través de una concepción abstracta de la propiedad en la que se ignora que la «madre gestante» es quien crea y nutre materialmente al niño, un proceso que no implica solo los nueve meses de embarazo, ya que también hay una transferencia de material genético: realmente el niño está hecho de su carne y de sus huesos (p. 68).

Gracias a esta mistificación y al desarrollo de una máquina comercial e institucional de apoyo, compuesta de compañías aseguradoras, médicos y abogados, la subrogación se ha extendido de forma extraordinaria durante las tres últimas décadas. Cada año nacen miles de bebés por este procedimiento y en algunos países se han abierto «granjas de bebés» donde se insemina a las madres, que residen allí mientras dura el embarazo. En la India, por ejemplo, antes de que se prohibiera la subrogación trasnacional en 2015, existían tres mil clínicas de esta clase (Vora, 2019) que constituían la infraestructura de una industria reproductiva en la que prácticamente se había culminado la conversión del cuerpo de la mujer en una máquina procreadora.

Sin embargo, sigue habiendo problemas. En la mayoría de los países de la Unión Europea la gestación subrogada está prohibida o sujeta a límites y regulaciones. Es el caso de Países Bajos, donde se da a la madre subrogada un plazo de varias semanas después del parto para que decida si quiere separarse del bebé. Pero, como indica Danna y otros autores, se están eliminando progresivamente las restricciones y, en lugar de limitar la práctica, la regulación se está convirtiendo en el camino más rápido hacia su reconocimiento legal.

Para sortear las prohibiciones en los casos que llegan a la justicia o facilitar el reconocimiento legal de los niños adquiridos en el extranjero mediante la subrogación, se recurre, entre otros, al principio de que hay que considerar el «interés superior del niño» a la hora de dictar un veredicto. Pero en realidad este es un recurso para esquivar la ley y una legitimación de las implicaciones racistas y clasistas de esta práctica. A la hora de asignar al niño, siempre se prioriza el interés de las parejas blancas con recursos económicos.

También se apela al forzoso cumplimiento del «contrato» que obliga a las madres subrogadas a entregar al bebé una vez nacido. De hecho, la gestación subrogada es un ejemplo destacado del papel crucial que desempeña la ley como sostén de la reforma neoliberal, en tanto se confiere al contrato un estatus sagrado que no admite cuestionamiento de las condiciones en las que se llevó a cabo. Pero, como puso en evidencia el famoso caso de *Baby M*,[1] para las

[1] «*Baby M*» fue el nombre que se dio en el juzgado y en los medios de comunicación a la hija de Mary Beth Whitehead, una madre subrogada de New Jersey que, tras dar a luz el 27 de marzo

mujeres es difícil saber de antemano, cuando firman el contrato, cómo se van a sentir después de haber experimentado un día tras otro, durante nueve meses, cómo se desarrolla una nueva vida en su vientre. En los términos del contrato tampoco se tiene en consideración el efecto que pueda tener separarse del bebé. Los propios contratos se han ido volviendo más complejos y restrictivos; no solo obligan a la madre subrogada a renunciar al bebé después de su nacimiento, sino que también establecen un control estricto de su vida cotidiana durante el embarazo en lo que respecta a tratamientos médicos, vida sexual o ingesta de alimentos, entre otras cuestiones. En el desarrollo de argumentos legitimadores también tiene peso la teorización legal del *derecho a ser padres*, para el que la gestación subrogada se convierte en una condición indispensable. Este argumento ya se está utilizando, sorprendentemente incluso en círculos radicales, a favor de las parejas de hombres homosexuales, quienes tendrían que contratar un vientre de alquiler precisamente para cumplir su derecho, en teoría absoluto, a la paternidad.

En resumen, todo apunta a que la gestación subrogada va a terminar por imponerse. No obstante, conforme esta práctica se normaliza, se hace cada vez más necesario apuntar a las premisas racistas y clasistas que la fundamentan, las consecuencias destructivas para los bebés producidos de este modo, así como los efectos negativo en las mujeres. Una

---

de 1986, decidió que no quería entregar al bebé a la pareja contratante. El consiguiente juicio, que se prolongó durante más de un año y terminó por otorgar la custodia de la niña a la pareja, generó un intenso debate en un momento en el que no existía ninguna clase de regulación para esta práctica en Estados Unidos.

consecuencia preocupante es la existencia de bebés «en el limbo» que son rechazados tanto por la madre subrogada como por la pareja contratante cuando los padres «intencionales», por distintas razones, no consiguen que esos bebes sean reconocidos como sus hijos en su país de residencia; también se puede dar el caso cuando nacen con algún tipo de discapacidad. Un reportaje de investigación de la agencia Reuters reveló además que, al menos en Estados Unidos, los padres adoptivos pueden deshacerse sin dificultad a través de internet de los niños que hayan adoptado en el extranjero, mediante una práctica llamada *private rehoming* [realojo privado] que no cuenta con ninguna clase de regulación.[2] Aún más preocupantes son los indicios que apuntan a que algunos niños terminan en el mercado de órganos, ya que una vez se realiza la transacción no existe un sistema institucional de supervisión que compruebe qué ocurre con los niños vendidos, que en muchos casos son enviados a miles de kilómetros de su lugar de nacimiento.

Por otra parte, hay que tener en consideración el trauma que sufren los recién nacidos al ser separados de la «madre gestante». Desde que se introdujo la práctica de la gestación subrogada, aún no

[2] El reportaje de Reuters, elaborado con información recabada durante meses de investigación (Twohey, 2013), reveló la existencia de un grupo en el portal de internet Yahoo en el que, de media, cada semana se publicaba un anuncio para «realojar» a un niño mediante una transferencia de tutela para la que solo era necesario un poder de representación y cumplimentar un formulario que se descargaba en la red; hubo incluso personas con antecedentes delictivos que pudieron obtener niños con este procedimiento. Según cálculos del gobierno de Estados Unidos, desde finales de la década de 1990, más de veinte mil niños adoptados habrían sido abandonados por sus padres.

ha pasado el tiempo necesario para contar con un conjunto significativo de historias de casos. De cualquier modo, sabemos que madre e hijo ya se conocen mucho antes del parto, que tres meses después de la concepción el feto puede reconocer la voz de su madre y que forma parte de su cuerpo hasta tal punto que al nacer ya sabe dónde tiene que dirigirse para obtener alimento y cuidados (Merino, 2017). Al parecer, algunos bebés «no pueden sosegarse cuando se les aparta de sus madres» y algunos pueden llorar durante meses (Danna, 2015, pp. 63, 65). Ver cómo su madre entrega a su recién nacido a unos desconocidos también podría tener un efecto traumático en el resto de sus hijos, que podrían tener miedo de correr la misma suerte.

Las madres subrogadas también sufren en este proceso. Si bien los casos en los que se niegan a separarse del bebé al parecer son escasos, algunas madres han hecho pública su negativa. Y seguramente más madres lo habrían hecho si las agencias que organizan el acuerdo no se preocuparan tanto de evitar esa posibilidad. En el contrato se estipula que la madre subrogada no puede desarrollar sentimientos por el bebé que está gestando y se toman toda clase de medidas para limitar el contacto entre ella y el recién nacido. El parto se realiza preferentemente por cesárea, de modo que cuando la madre vuelve en sí ya se han llevado al bebé. Se alaba su valentía y su generosidad y se presenta como el máximo gesto de altruismo que acepte separarse del bebé. Se le recuerda todo el tiempo que ella no tiene una relación real con él y que su embarazo es diferente, que los verdaderos agentes son los médicos y los proveedores o «donantes» del óvulo fertilizado (Danna, 2015,

p. 135). Así y todo, muchas de ellas sufren un sentimiento de pérdida que les cuesta superar. Le ocurre sobre todo a las mujeres que no sabían de los tratamientos médicos intensivos a los que tendrían que someterse y los riesgos que conllevan para la salud o a aquellas que firmaron el contrato convencidas de que seguirían cumpliendo un papel en la vida del niño o niña en el futuro y que, al entregarlo a una familia acomodada, se establecería un vínculo con esta que podría beneficiar a los demás miembros de su familia (Vora, 2019).

Existen otros factores que convierten la gestación subrogada en el paradigma de la concepción capitalista de las relaciones sociales. Mientras las personas que la defienden la presentan como un gesto humanitario, un regalo de vida que permitirá vivir las alegrías de la crianza a las parejas que no pueden concebir, la realidad es que son las mujeres de las regiones más pobres del mundo las que suelen asumir esta tarea y que la gestación subrogada no existiría si no conllevase una compensación monetaria. En «Surrogates and Outcast Mothers: Racism and Reproductive Politics in the Nineties» [Madres subrogadas y marginadas. El racismo y la política reproductiva en la década de los noventa] (1993), Angela Davis afirma, con mucho acierto, que la gestación subrogada es sucesora de las prácticas reproductivas impuestas en las plantaciones esclavistas de Estados Unidos: en ambos casos las mujeres pobres están destinadas a renunciar a sus hijos, una vez nacidos, en beneficio de los ricos.

Dorothy Roberts también subraya el profundo racismo inherente a la práctica de la gestación subrogada en el clásico *Killing the Black Body* (2017

[1997], pp. 250-252), mostrando cómo las nuevas tecnologías reproductivas «refuerzan un patrón racista de procreación». Señala, por ejemplo, que quienes buscan madres subrogadas son sobre todo las familias blancas, que se preocupan de manera obsesiva por su herencia genética y que pueden permitirse el procedimiento. En cambio, las familias negras no suelen tener los medios para pagar un vientre de alquiler ni suelen estar dispuestas a recurrir a la medicina para resolver sus problemas, habida cuenta de todos los abusos que han padecido en manos de médicos y hospitales. Su concepción de la crianza también es diferente, fruto de una larga historia de esclavitud y opresión; se trata de una concepción en la que toda la comunidad es responsable de sus niños y en la que todos son hermanos y hermanas. De hecho, la gestación subrogada es una práctica eminentemente blanca y un ejemplo notorio de las restricciones severas que acotan el derecho a reproducirnos, a la vez que otra demostración de cómo la tecnología sirve no solo para fomentar la especialización, sino también los privilegios y diferencias de clase. Mientras la medicina emplea todos los medios a su alcance para garantizar la posibilidad de tener hijos a las parejas acomodadas y estériles, ese mismo derecho es negado no solo a las personas negras descendientes de los africanos esclavizados, sino a todas esas mujeres empobrecidas por las medidas económicas internacionales, que en muchos casos tienen que emigrar y dejar a sus hijos para ir a trabajar a otros países cuidando de los hijos de otras personas o, en otros casos, son perseguidas por las agencias internacionales y sus representantes locales para que se implanten en el cuerpo anticonceptivos que escapan a su control (como Norplant o el DIU) e

impiden que puedan procrear. El carácter racista y clasista de la maternidad subrogada queda más que manifiesto cuando se compara con la actual «criminalización del embarazo» de las mujeres negras en Estados Unidos: una vez embarazadas están expuestas a ser acusadas de tantos delitos que, como afirma la defensora de la sanidad Lynn Paltrow (2013), prácticamente quedan excluidas de la Constitución.

Como ocurre con el trabajo doméstico, en el caso de la gestación subrogada podemos ver cómo nace una nueva división sexual del trabajo en la que la procreación —reducida a un proceso puramente mecánico y despojada de todo componente afectivo— se externaliza en las mujeres de regiones del mundo antes colonizadas. Desde la década de 1970, estas regiones han estado sometidas a programas de austeridad despiadados que han provocado un empobrecimiento generalizado, así como la desposesión de los medios de reproducción más básicos. También en este caso, evocando a Maria Mies (2014), el «subdesarrollo» de una parte del mundo es la condición necesaria para el «desarrollo» de la otra parte. Las mujeres, acusadas de superpoblar el mundo y prácticamente obligadas a aceptar ser esterilizadas a principios de la década de 1980, ahora son puestas en uso para producir bebés que no pueden ser suyos y se les vuelve a negar ese mismo derecho a la maternidad que se considera incondicional y se defiende jurídicamente cuando se trata de personas con recursos económicos. Existe una diferencia radical entre la retórica empleada para establecer el derecho a reproducirse de las personas acomodadas, o la que emplean los científicos, laboratorios y médicos para garantizar su realización, y la retórica que se reserva

a la madre subrogada, de la que se espera por contrato que se expropie a sí misma de sus sentimientos y emociones y de la propia solidaridad con quien se está gestando en su interior, como si «eso» no fuese más que una mera proliferación celular, un objeto que no merece consideración alguna.

Sin embargo, el aspecto más reprobable de la gestación subrogada es que prepara el terreno para que terminemos por aceptar que los seres humanos se pueden comprar y vender como cualquier mercancía y que se pueden producir bebés con este propósito. Esta práctica no es novedosa. Nos lleva a rememorar la observación que hizo Marx a propósito de los efectos que tuvo la introducción de la maquinaria en el proceso de trabajo, que incentivó a los capitalistas a comprar niños y jóvenes. Esto, señala Marx, también cambió la relación entre padres e hijos. «Antes el obrero vendía su propia fuerza de trabajo, de la que disponía como persona formalmente libre. Ahora vende a su mujer e hijo. Se convierte en *tratante de esclavos*» (Tomo 1, p. 396).

Se puede decir lo mismo de las mujeres que firman un contrato para alquilar su vientre; ellas son la encarnación de una larga serie de figuras proletarias que han visto a sus hijos como un medio de supervivencia. Pero lo que pone a la gestación subrogada a otro nivel es que se vende el bebé a otra persona de por vida. Este aspecto también la distingue de la prostitución, con la que se compara a menudo. Mientras la prostituta vende un servicio y el uso temporal de su cuerpo, la madre subrogada otorga a otras personas, a cambio de dinero, el control total sobre la vida de un niño.

Al hacer hincapié en este punto no pretendo hacer una crítica moralista a las mujeres que se convierten en madres subrogadas, quienes, en muchos casos, son empujadas a hacerlo por sus familiares o tienen un acceso tan restringido a recursos propios que se plantean alquilar su vientre como una alternativa a una vida en batalla constante por la supervivencia, del mismo modo que otras personas se plantean vender sus riñones, su pelo o su sangre. Cuando se entrevista a algunas de estas mujeres y describen los meses de gestación como unas vacaciones, las primeras de su vida, están mostrando de manera elocuente la pobreza en la que viven muchas de ellas. Pero tenemos que desenmascarar la tremenda hipocresía de la retórica que envuelve esta práctica, que afirma que es producto del amor, una expresión pura del altruismo, «regalar vida», mientras omite el hecho de que quienes la ejercen son algunas de las mujeres más pobres del planeta y que quienes se benefician son las familias acomodadas que, una vez han adquirido el bebé, no desean tener relación alguna con la madre subrogada.

En lugar de ser hipócritas y celebrar el supuesto altruismo de las madres subrogadas, deberíamos reflexionar sobre el nivel abismal de pobreza que lleva a una mujer a aceptar gestar durante nueve meses a un bebé al que nunca se le permitirá cuidar y cuyo destino tiene prohibido conocer. También nos debería preocupar, como ha preocupado a muchas feministas, que la subdivisión y especialización de la maternidad en sus aspectos gestacional, social y biológico representa una devaluación del proceso que una vez fue considerado un poder de la mujer, y la restauración de una concepción sexista, patriarcal y

verdaderamente aristotélica del cuerpo de la mujer y de la mujer en sí, que en la retórica de la subrogación se presenta como la portadora pasiva de una vida a la que no contribuye más que en «materia bruta».

¿Debería *no* legalizarse la gestación subrogada? Es un tema que habría de generar más debate que el que ha tenido lugar hasta el momento. La pregunta plantea la cuestión de hasta qué punto podemos recurrir al Estado para garantizar que no se vulnere nuestra vida. Uno de los argumentos a los que se suele acudir es que la legalización supondría cierta protección para la madre subrogada. Al mismo tiempo, si se criminaliza la práctica, la madre se expone a un mayor riesgo, ya que sin lugar a dudas la subrogación se seguirá practicando. También es peligroso pedir al Estado cualquier clase de legislación o intervención punitiva. La historia nos demuestra que esas medidas suelen volverse en contra de quienes ya están siendo victimizadas. Así pues, ¿cómo vamos a proteger a los bebés que nazcan como consecuencia de las transacciones de la gestación subrogada? ¿Qué iniciativas deberíamos emprender para impedir que se generalice la compra y venta de la vida de las personas?

# Tercera parte

# 7. Con filosofía, psicología y terror. La transformación de los cuerpos en fuerza de trabajo

Dentro del sistema capitalista todos los métodos para acrecentar la fuerza productiva social del trabajo se aplican a expensas del obrero individual; todos los métodos para desarrollar la producción se trastocan en medios de dominación y explotación del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fraccionado, lo degradan a la condición de apéndice de la máquina, mediante la tortura del trabajo aniquilan el contenido de este, enajenan —al obrero— las potencias espirituales del proceso laboral en la misma medida en que a dicho proceso se incorpora la ciencia como potencia autónoma, vuelven constantemente anormales las condiciones bajo las cuales trabaja, lo someten durante el proceso de trabajo al más mezquino y odioso de los despotismos, transforman el tiempo de su vida en tiempo de trabajo.

Karl Marx, *Capital* , vol. 1., «Ley general de la acumulación capitalista».

No importa cuánto proclame su pseudotolerancia, el sistema capitalista en todas sus formas […] sigue subyugando todo deseo […] a la dictadura de su organización totalitaria, basada en la explotación, la propiedad […] el beneficio, la productividad […] prosigue incansable con su sucio trabajo […] suprimiendo,

> torturando y dividiendo nuestros cuerpos para grabarnos su ley en la carne […] Emplea todas las rutas de acceso a nuestro organismo para introducir sus raíces de muerte en la profundidad de nuestros adentros.
>
> Felix Guattari, *Soft Subversions*, 1996.

> La capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa.
>
> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, 1995.

## Introducción. ¿Por qué hablar sobre el cuerpo?

Hay varias razones por las que debemos hablar sobre el cuerpo, a pesar de la gran cantidad de obras que se han publicado sobre este tema.[1] En primer lugar, está esa vieja verdad que afirma que «en el principio está el cuerpo», con sus deseos, sus facultades, sus múltiples formas de resistencia a la explotación. Como sostienen distintos autores, no hay cambio social o innovación cultural o política que no se exprese a través del cuerpo, ni práctica económica que no se aplique a través de él (Turner, 1992). En segundo lugar, el cuerpo es el epicentro de los principales debates filosóficos de nuestro tiempo y de una revolución cultural que es una continuación, en ciertos aspectos, del proyecto iniciado por los movimientos de las décadas de 1960 y 1970, que colocaron la cuestión de la liberación de los instintos en el primer plano del trabajo político. No obstante, la principal razón por la que tenemos que hablar del cuerpo es que discurrir acerca de cómo

[1] Este artículo es la versión revisada del que presenté en la Conferencia de Psicología Teórica celebrada en Salónica el 28 de junio de 2011.

el capitalismo ha transformado nuestros cuerpos en fuerza de trabajo nos ayuda a contextualizar la crisis que están atravesando en la actualidad y, al mismo tiempo, nos permite reconocer detrás de nuestras patologías individuales y colectivas la búsqueda de nuevos paradigmas antropológicos.

El marco de análisis que propongo difiere de la metodología marxista ortodoxa y de las lecturas del cuerpo y de los regímenes disciplinarios propuestas por las teorías postestructuralistas y posmodernas. A diferencia de la descripción marxista ortodoxa de la «formación del proletariado», mi análisis no se limita a los cambios que produjo en el cuerpo la organización del proceso de trabajo. Como afirmaba Marx, la fuerza de trabajo no existe de manera independiente, «solo existe como facultad del individuo vivo», en el cuerpo vivo (Marx, 1976, p. 274). Así pues, solo se puede obligar a las personas a aceptar la disciplina del trabajo dependiente «expropiando de sus medios de subsistencia a los productores» o mediante la coacción ejercida por el látigo, la cárcel y la horca. Desde su fase más temprana de desarrollo hasta la actualidad, para obligar a las personas a trabajar al servicio de otras, ya se trate de trabajo remunerado o no remunerado, el capitalismo tuvo que reestructurar todo el proceso de reproducción social, cambiando no solo nuestra relación con el trabajo, sino también con nuestro sentido de la identidad, con el tiempo y el espacio y con nuestra vida social y sexual.

La producción de cuerpos trabajadores y nuevos «regímenes disciplinarios» no se puede concebir simplemente como un cambio en la organización del trabajo o como el efecto de «prácticas discursivas»,

como proponen las teorías posmodernas. La «producción de discurso» no es una actividad autogenerada y autosuficiente. Es un elemento esencial de la planificación política y económica y de la resistencia que esta genera. De hecho, la historia de la disciplina —de sus cambios de paradigma y sus innovaciones— se podría escribir desde el punto de vista de las resistencias que han motivado su trayectoria.

La concepción de nuestro cuerpo como un elemento principalmente discursivo también ignora el hecho de que el cuerpo humano tiene facultades, necesidades y deseos que se han desarrollado en el curso de un largo proceso de coevolución con nuestro entorno natural y que no son fáciles de suprimir. Como ya he comentado, esta estructura acumulada de necesidades y deseos, que durante miles de años ha sido la precondición de nuestra reproducción social, ha establecido un poderoso límite a la explotación del trabajo y por esa razón el capitalismo, desde que empezó a desarrollarse, se ha esforzado por domesticar nuestro cuerpo, convirtiéndolo en un significante de todo lo material, lo físico, lo finito y lo opuesto a la «razón».

## El cuerpo en el capitalismo. Del cuerpo mágico al cuerpo-máquina

En *Calibán y la bruja* (2004), sostenía que la «ofensiva histórica» librada contra el cuerpo por el capitalismo se origina en una nueva perspectiva política que establece el trabajo como la principal fuente de acumulación y, en consecuencia, concibe al cuerpo como *la condición para la existencia de la fuerza de*

*trabajo* y el principal elemento de resistencia a su utilización. De ahí el surgimiento de la «biopolítica», pero no concebida como una «gestión de la vida» genérica, sino como un proceso que históricamente ha requerido innovaciones sociales y tecnológicas constantes, así como la destrucción de todas las formas de vida incompatibles con la organización capitalista del trabajo.

En este contexto, identificaba la ofensiva contra la magia de los siglos XVI y XVII y el nacimiento simultáneo de la filosofía mecánica como momentos clave para la producción de un nuevo concepto del cuerpo y el surgimiento de una nueva colaboración entre la filosofía y el terror del Estado. A través de diferentes instrumentos y en registros distintos, ambos contribuyeron en la producción de un nuevo paradigma conceptual y disciplinario al imaginar un cuerpo privado de facultades autónomas, inalterable en el tiempo y el espacio y capaz de comportarse de manera uniforme, regular y controlable.

Hacia el siglo XVI ya se había puesto en marcha una máquina disciplinaria que perseguía sin descanso la creación de un individuo apropiado para el trabajo abstracto que, sin embargo, se pudiera reestructurar constantemente a fin de responder a los cambios de la organización del trabajo, las formas dominantes de tecnología y la resistencia de los trabajadores a ser subyugados.

Al centranos en esta resistencia, podemos ver que, mientras que en el siglo XVI el modelo en el que se inspiraba la mecanización del cuerpo era el de una máquina accionada desde fuera, como la bomba o la palanca, en el siglo XVIII el concepto del cuerpo

ya era el de una máquina más orgánica y con automovimiento. Con la llegada del *vitalismo* y la teoría de los «instintos» (Barnes y Shapin, 1979, p. 34) nos encontramos con una nueva concepción de lo corpóreo que permite una forma de disciplina distinta, que precisa menos del látigo y depende más del funcionamiento de mecanismos internos, lo que posiblemente sea un signo de la interiorización progresiva por parte de la mano de obra de las necesidades disciplinarias del proceso de trabajo, propiciada por la consolidación del trabajo asalariado.

Sin embargo, fue la filosofía política de la Ilustración la que propició el gran salto en el arsenal de herramientas necesarias para transformar el cuerpo en fuerza de trabajo al dar un argumento científico a la disciplina de la mano de obra y a la eliminación de quienes se desviaban de ella. En sustitución del recurso a la brujería y a la adoración del diablo, en el siglo XVIII se apeló a la biología y a la fisiología para justificar las jerarquías raciales y sexuales y la creación de distintos regímenes disciplinarios, que se correspondían con la progresiva división sexual e internacional del trabajo. Buena parte del proyecto intelectual de la Ilustración giraba en torno a este propósito, ya estuviese inventando la raza y el sexo (Schiebinger, 2004, pp. 143-183; Bernasconi, 2011, pp. 11-36) o produciendo nuevas teorías monetarias que concebían el dinero como un estímulo para el trabajo en lugar de como un registro de la riqueza pretérita (Caffentzis, 2000; Caffentzis, pendiente de publicación). Desde luego, no podemos entender la cultura y la política de la Ilustración —sus debates entre monogenistas y poligenistas, su reconstrucción de las fisiologías masculina / femenina, que se

consideraban absolutamente diferentes (Laqueur, 1990, pp. 4-6), sus estudios craneológicos que «demostraban científicamente» la superioridad del cerebro blanco masculino (Stocking, 1988)— mientras no conectemos estos fenómenos con la naturalización de las distintas formas de explotación, especialmente de aquellas que se salen de los parámetros de la relación asalariada.

En este contexto, también resulta tentador atribuir la aparición de un tipo de mecanismo más orgánico, que en el siglo XVIII se puede encontrar en todo el ámbito filosófico y científico, a la bifurcación progresiva de la mano de obra y a la formación de un proletariado blanco masculino que aún no se autocontrola pero que, como explica Peter Linebaugh en *The London Hanged* [Los ahorcados de Londres] (1992), va aceptando la disciplina del trabajo asalariado. Dicho de otro modo, es tentador imaginar que el desarrollo de la teoría del magnetismo en la biología, la teoría de los instintos en la filosofía y la economía política (por ejemplo, el «instinto del comercio») y el papel de la electricidad y la gravedad en la física y en la filosofía natural —todos ellos marcos de pensamiento que presuponen un modelo del cuerpo más mental y autopropulsado— reflejan la división progresiva del trabajo y, por consiguiente, la diferenciación progresiva en la forma en que los cuerpos se transforman en fuerza de trabajo. Habría que seguir explorando esta hipótesis; lo que es innegable es que con la Ilustración vemos cómo se da otro paso hacia la asimilación del ser humano y la máquina, pues con su reconstrucción de las concepciones de la biología humana se aportan los fundamentos para las nuevas concepciones mecánicas del ser humano / naturaleza.

## La psicología y la transformación del cuerpo en fuerza de trabajo en la era industrial

Por fuerza, la misión de la psicología a finales del siglo XIX tenía que ser perfeccionar la construcción del «hombre-máquina», asumiendo el papel estratégico que hasta el momento cumplía la filosofía. Su interés por las leyes psico-físicas y su creencia en las regularidades causales hicieron de la psicología la sirvienta del taylorismo; esta se ocupaba de contener el daño provocado por este sistema en la psique de los trabajadores y establecer las conexiones adecuadas entre los humanos y las máquinas. La intervención de la psicología en la vida industrial se incrementó al finalizar la Primera Guerra Mundial. Esta había generado una masa de sujetos experimentales uniformes y obedientes, disponibles para la investigación clínica, aportando así un laboratorio formidable para estudiar las «actitudes» y los medios de control apropiados (J. A. C. Brown, 1954; Rozzi, 1975, pp. 16-17). Si al principio se interesaba por los efectos que ejercía el trabajo muscular en el cuerpo, pronto se le empezó a demandar que se ocupara del absentismo laboral y demás formas de resistencia a la disciplina industrial, así como a sus propios métodos y técnicas, con lo que la psicología se convirtió rápidamente en la disciplina que controlaba de forma más directa a la fuerza de trabajo. Los psicólogos han intervenido más que los médicos y los sociólogos en la selección de los trabajadores mediante la realización de miles de entrevistas y pruebas para elegir al «más dotado para el puesto», detectar frustraciones y decidir los ascensos (Rozzi, p. 19).

Desde la década de 1930, los psicólogos han estado presentes en los recintos fabriles, en ocasiones como empleados permanentes, y han intervenido de forma directa en el conflicto trabajo-capital atribuyendo las patologías inherentes a la organización industrial del trabajo a una realidad instintiva preexistente (necesidades, impulsos, actitudes) y justificando científicamente las políticas que en realidad solo respondían a la búsqueda de beneficios. Como señalaba Renato Rozzi en *Psicologi e Operai* (1975), esa intervención en la lucha ha resultado crucial para el propio desarrollo de la psicología como disciplina, ya que la necesidad de controlar a los trabajadores ha obligado a los psicólogos a lidiar con su «subjetividad» y a ajustar sus propias teorías a los efectos de la resistencia de los trabajadores. La lucha para reducir la jornada laboral, por ejemplo, ha generado una oleada de estudios médicos sobre el problema de la fatiga muscular que la han convertido, por primera vez, en un concepto científico (Rozzi, p. 158, n. 20).

Sin embargo, la psicología industrial ha seguido encerrando a los trabajadores en una red de restricciones —el discurso de los impulsos, las actitudes y las predisposiciones innatas— construida sobre la mistificación sistemática del origen de las «patologías» de los trabajadores y la normalización del trabajo alienado. De hecho, la misión de los psicólogos ha sido negar la realidad cotidiana de los trabajadores, tanto que la mayoría de los estudios psicológicos de ese periodo solo tienen valor, como señala Rozzi, desde el punto de vista histórico o genealógico. Es imposible, por ejemplo, mantener la seriedad ante teorías como la de la «propensión a los accidentes»

(Brown, pp. 257-259), que en la década de 1950 se empleaban habitualmente para explicar los frecuentes accidentes que se producían en los centros de trabajo de Estados Unidos y defender que era inútil mejorar las instalaciones.

La psicología también ha sido esencial para remodelar la reproducción social, especialmente a través de la racionalización de la sexualidad. La atención que prestó Freud a la construcción de un concepto de feminidad basado en la biología y su relación con la crisis de la familia de clase media que se produjo con el cambio de siglo (cuyo origen situaba en la excesiva represión sexual de la mujer) ha eclipsado la contribución que, en este mismo periodo, hizo la psicología al disciplinamiento de la sexualidad de la clase trabajadora y, particularmente, de la sexualidad de las mujeres de clase trabajadora. Resulta ejemplar la teoría de la prostituta como «delincuente nata» de Cesare Lombroso (Lombroso y Ferrero (2004 [1893], pp. 182-192), que impulsó la producción de toda un serie de estudios antropométricos en los que se establecía que las mujeres que cuestionaban el rol femenino que se les había asignado pertenecían a un estadio evolutivo inferior. La construcción de la «homosexualidad», la «inversión» y la masturbación como un desorden mental (como en *Psychopathia Sexualis* de Kraft-Ebbing, 1886) y el «descubrimiento» de Freud del «orgasmo vaginal», en 1905, responden a idéntica motivación. Esta tendencia alcanzó su culmen con la llegada del fordismo, que, con la introducción trascendental del jornal diario de cinco dólares, garantizó al trabajador los servicios de una esposa, estableciendo una relación directa entre su derecho a la «satisfacción» sexual y

su salario y convirtiendo el sexo en una parte esencial de la carga de trabajo del ama de casa. No por casualidad, durante la Gran Depresión los trabajadores sociales a menudo secuestraban a las mujeres proletarias en paro que eran sospechosas de tener un «comportamiento promiscuo» —las que salían con un hombre sin la intención de casarse con él, por ejemplo—, para internarlas en instituciones mentales y ser puestas en manos de psicólogos a los que se encomendaba la tarea de convencerlas para que se dejaran hacer la ligadura de trompas si querían recuperar la libertad. Ya en la década de 1950, las mujeres rebeldes se enfrentaron a castigos aún más severos, como la recién descubierta lobotomía, un tratamiento que se consideraba especialmente eficaz para las amas de casa deprimidas a las que no les apetecía cumplir con sus tareas domésticas.[2]

[2] La lobotomía fue un procedimiento muy utilizado durante más de dos décadas, sobre todo en Estados Unidos. Entre 1936, cuando se realizó la primera lobotomía, y la década de 1950 fueron lobotomizadas en torno a cuarenta mil personas. El año 1949 fue el apogeo de esta práctica, con más de cinco mil personas sometidas a ella. También se recurrió a la lobotomía en Reino Unido y en tres de los países nórdicos: Finlandia, Noruega y Suecia. En los hospitales escandinavos se realizaron 2,5 lobotomías más *per capita* que en los hospitales de Estados Unidos; una abrumadora mayoría de las personas lobotomizadas fueron mujeres. Véase Joe Braslow, «Therapeutic Effectiveness and Social Context: The Case of Lobotomy in a California State Hospital, 1947-1954» [La eficacia terapéutica y el contexto social. El caso de la lobotomía en un hospital de California] en *Western Journal of Medicine*, vol. 170, núm. 5, junio de 1999, pp. 293-296. Aunque la espontaneidad y los deseos personales desaparecieran, tanto los médicos como los maridos creían que las operaciones beneficiaban mucho a las mujeres lobotomizadas y consideraban una parte fundamental de su recuperación que fueran capaces de cocinar, limpiar y hacer las tareas domésticas.

La psicología también llegó a las colonias para teorizar la existencia de una personalidad africana que justificaría la inferioridad de los trabajadores africanos frente a los europeos y, por lo tanto, las diferencias de salario y la segregación racial. Desde la década de 1930, los psicólogos fueron fundamentales para la aplicación de rituales de degradación, con el pretexto de realizar «pruebas de tolerancia al calor», que prepararon a los sudafricanos para trabajar en las minas de oro, entrenándolos para trabajar en una situación laboral de absoluta privación de derechos (Buchart, pp. 93-103).

## De vuelta al presente

¿Qué podemos aprender hoy en día de esta complicada historia? A mi parecer, aprendemos tres lecciones importantes. Primero, aprendemos que la disciplina de trabajo capitalista necesita la mecanización del cuerpo y la destrucción de su autonomía y su creatividad; ninguna aproximación a nuestra vida psicológica y social debería ignorar esta realidad. Segundo, al ser cómplices de la transformación de los cuerpos en fuerza de trabajo, los psicólogos han transgredido el propio presupuesto en que se basan para proclamar su disciplina como ciencia, ignorando aspectos clave de la realidad que sería de esperar que analizaran, como la aversión de los trabajadores por la reglamentación que el trabajo industrial impone a mente y cuerpo.

Pero lo más importante es que la historia de la transformación del cuerpo en fuerza de trabajo revela la profundidad de la crisis que afronta el

capitalismo desde la década de 1960. Es una crisis que la clase capitalista ha intentado contener reorganizando a nivel mundial el proceso de trabajo; si bien, lo único que ha conseguido ha sido recrear las contradicciones que la causaron y además con una potencia más explosiva. Cada día es más evidente que ya no funcionan los mecanismos que garantizan la disciplina necesaria para la producción. Los movimientos de los años sesenta y setenta supusieron un punto de inflexión a este respecto: expresaron una sublevación contra el trabajo industrial que arremetió contra cada articulación de la «fábrica social», desde la cadena de montaje hasta el trabajo doméstico y las identidades de género funcionales en cada una de ellas. El descontento de la clase obrera, la exigencia de «tiempo de descanso» de los trabajadores industriales (en lugar de pedir más dinero cuando trabajaban de más), el rechazo de las feministas a la naturalización del trabajo reproductivo y la aparición del movimiento gay, seguido poco después por el movimiento transexual, son algunos ejemplos. Expresan la negativa del individuo a reducir su actividad al trabajo abstracto, a renunciar a la satisfacción de sus deseos, a considerar el cuerpo una máquina y afirman la determinación *de definir nuestro cuerpo de forma no dependiente de nuestra capacidad para funcionar como fuerza de trabajo*.

La diversidad de fuerzas desplegadas para combatirlo permite medir la profundidad de este rechazo: la economía mundial se ha reestructurado por completo para contenerlo. Desde la precarización y la flexibilización del trabajo hasta la desinversión del Estado en el proceso de reproducción social, se trata de un despliegue de fuerzas que no solo ha

intentado vencer estas resistencias, sino crear una nueva disciplina basada en la ubicuidad y la hegemonía de las relaciones capitalistas.

La institucionalización de la *precariedad*, por ejemplo, ha intensificado nuestra ansiedad por la supervivencia, pero además ha creado trabajadores despersonalizados, adaptables y dispuestos a cambiar de ocupación en cualquier momento (Berardi, 2009a y 2009b). La pérdida de nuestra identidad y la impotencia se intensifican por la informatización y la automatización del trabajo, que promueven formas de comportamiento muy mecánicas, militarizadas y deshumanizadas, en las que se reduce a la persona a ser un simple componente de un sistema mecánico mayor (Levidow y Robins, 1989). Sin duda, la abstracción y la reglamentación del trabajo a día de hoy han alcanzado su punto culminante y lo mismo ocurre con nuestra sensación de alienación y desocialización. El nivel de estrés que está produciendo esta situación en nuestra vida se hace patente en la masificación de los trastornos mentales —pánico, ansiedad, miedo, déficit de atención— y el pronunciado aumento del consumo de medicamentos, desde el Prozac hasta la Viagra. También se afirma que el éxito de los programas de «telerrealidad» es producto de esta sensación psicológica de alienación de nuestra vida; el deseo de ver cómo viven otras personas, ver lo que hacen y compararnos con ellas —que es lo que impulsa este nicho de la industria del espectáculo, según Renata Salecl (2004)— hace patente la sensación de que nuestra vida se está desperdiciando, a pesar de que los propios programas producen más virtualidad, en lugar de anclarnos mejor en la realidad.

El miedo y la ansiedad causados por la incertidumbre ante la supervivencia son solo un aspecto del terror al que se recurre de manera estratégica en la actualidad para sofocar la revuelta contra la máquina-trabajo mundial. La militarización de la vida cotidiana, hoy en día tendencia global, es igual de importante. Comienza con la política de encarcelamiento masivo que adopta Estados Unidos en la década de 1990, la cual se puede interpretar como una ofensiva dirigida especialmente a la juventud negra, y la proliferación de los centros de internamiento para inmigrantes en la Unión Europea. También hemos presenciado cómo se agrava el castigo, con ejemplos en la legislación estadounidense como la sentencia mínima obligatoria y las *three-strikes laws*,[3] el uso de tásers, el régimen de aislamiento en prisión o el aumento del número de detenciones de mujeres y niños (Williams, 2006, p. 205; Solinger *et al*., 2010; Donner, 2000). La tortura se practica de manera habitual no solo en la «guerra contra el terror», sino también en las cárceles de Estados Unidos. Como explica Kristian Williams (2006), no se trata solo de anomalías o de efectos accidentales de una desviación de la justicia. La militarización de la vida cotidiana penaliza la protesta, controla las fugas de las

[3] El establecimiento en la legislación de las sentencias mínimas y máximas [*mandatory sentencing*] que han de dictar los jueces por determinados delitos constituye una práctica habitual en los sistemas jurídicos europeos, pero resulta impropia de la *common law*, el sistema jurídico anglosajón. En cuanto a las leyes *three-strikes*, son leyes promulgadas en distintos estados que agravan de forma drástica las condenas de los delincuentes que anteriormente han cometido otros tres delitos (dos en algunos casos y tres en otros, no necesariamente violentos). Su denominación procede de la expresión del béisbol *Three strikes and you're out* [a la tercera, eliminado] [N. de la T.].

redes de la reestructuración económica y mantiene la división racial del trabajo, afirmando el derecho del Estado a destruir el cuerpo del ciudadano (p. 216). De hecho, el propósito del sistema carcelario actual no es la reinserción, sino que funciona de manera inequívoca como un instrumento del terror y el mandato de clase.

Por el momento, este imponente despliegue de fuerzas ha mantenido bajo control la sublevación contra la organización capitalista del trabajo. Pero conforme se va evidenciando la incapacidad del capital para satisfacer nuestras necesidades más primarias, transformar nuestro cuerpo en fuerza de trabajo se va volviendo más problemático. Los propios instrumentos del terror se están averiando, como demuestra el creciente rechazo a la guerra y al ejército, visibilizado en la elevada cifra de suicidios que se producen en el ejército de Estados Unidos (en el que actualmente el alistamiento es voluntario). Son, de hecho, tantos que han suscitado el lanzamiento de un extenso programa de reeducación y «acondicionamiento». En lo que respecta a la institucionalización de la precariedad, se trata de un arma de doble filo, ya que establece las condiciones adecuadas para que el trabajo dependiente se desnaturalice de manera radical y desaparezcan esas destrezas que, durante mucho tiempo, los sociólogos han considerado eran indispensables para la población del mundo industrial. Como documenta Chriss Carlsson en *Nowtopia* (2008), hay cada vez más personas en busca de una alternativa a una vida regulada por el trabajo y el mercado. Por un lado, porque en un régimen laboral precarizado, el trabajo ya no puede ser un factor en la construcción de la identidad y,

por otro lado, porque desean ser más creativas. En la misma línea, actualmente las movilizaciones de los trabajadores siguen patrones distintos a los de la huelga tradicional; patrones que reflejan la búsqueda de nuevos modelos de humanidad y nuevas formas de relación entre los seres humanos y la naturaleza. Esto se puede ver en el interés por el discurso y la práctica de los «comunes», que está generando ya muchas iniciativas como bancos de tiempo, huertos urbanos, sistemas de trueque y estructuras de responsabilidad comunal, capaces de cuidar los intereses de la comunidad local. Por otra parte, se está cuestionando la división sexual del trabajo, tal y como se puede observar en la preferencia por modelos *andróginos* de identidad de género, el auge del movimiento transexual e intersexual y el rechazo al género del movimiento *queer*. No puedo dejar de mencionar la pasión por los tatuajes y el arte de la decoración corporal que se extiende por todo el mundo, que está creando comunidades nuevas e imaginadas más allá de los límites del sexo, la raza y la clase. Todos estos fenómenos señalan la quiebra de determinados mecanismos disciplinarios, pero no solo, también demuestran que existe un deseo de transformar nuestra humanidad de una forma muy diferente, de hecho opuesta, a la que se nos ha impuesto durante siglos de disciplina capitalista.

¿Cuál será el posicionamiento de los psicólogos frente a estos fenómenos? Ahora mismo, esta pregunta no tiene respuesta. La psicología ha demostrado que es capaz de transformarse y reconocer la subjetividad de los sujetos que estudia. Pero no ha tenido el coraje de romper con el poder. A pesar de la crítica radical a la que fue sometida en la

década de 1960 por psicólogos y psiquiatras disidentes (como Félix Guattari y Franco Basaglia), la psicología dominante sigue siendo cómplice del poder. En Estados Unidos, los psicólogos participan activamente en la selección de técnicas de tortura y métodos de interrogatorio. A diferencia de la American Psychiatric Association [Asociación de Psiquiatría de Estados Unidos], hasta el momento, la American Psychological Association [Asociación de Psicología de Estados Unidos] se ha negado a aplicar la resolución, aprobada por sus miembros, que les prohíbe participar en interrogatorios en entidades que quebranten la legislación internacional o la Convención de Ginebra.

No solo hay que culpar a los psicólogos de sus actos, también hay que culparlos de sus omisiones. Con pocas excepciones, no han criticado la condición patógena de la organización y de la disciplina de trabajo capitalista; en lugar de eso, han aceptado la venta de trabajo como un acto normal de la vida social y han interpretado la rebelión contra ella como una anormalidad que hay que suprimir con el discurso de las predisposiciones innatas. Un ejemplo simple pero ilustrativo de esta omisión es la inexistencia de investigaciones en el ámbito de la psicología sobre la importancia y el valor que tienen los niveles salariales y, en particular, los aumentos o recortes de salario como factor (des)motivador. «Aunque en la psicología se han publicado numerosas obras sobre la evaluación del desempeño, pocas de ellas examinan las repercusiones que tiene en el entorno laboral vincular el sueldo a esta evaluación» (Rynes, Gerhart y Parks-Leduc, 2005, pp. 572-573). De forma similar, no se ha reconocido que algunos

factores económicos como el desempleo, la falta de asistencia sanitaria y la resistencia al trabajo podrían causar trastornos mentales. Antes al contrario, los psicólogos han seguido el juego a los economistas, realizando «estudios de felicidad» que tratan de convencernos una vez más de que el pensamiento positivo, el optimismo y, sobre todo, la «resiliencia» —la nueva muletilla en el mundo de las herramientas disciplinarias semánticas— son la clave del éxito. Es interesante señalar que el decano de los «estudios de felicidad», Martin Seligman, ha instruido al ejército de Estados Unidos y a la CIA sobre el estado de «indefensión aprendida» que en teoría se desarrolla durante una tortura y ha recibido una subvención de 31 millones de dólares del ejército para entrenar a los soldados para que sean más «resilientes» a los traumas de guerra (Greenberg, 2010, p. 34).

Ya es hora de que los psicólogos denuncien las técnicas que se han diseñado para transformar el cuerpo en fuerza de trabajo y que de manera inevitable nos llevan de la filosofía al terror y de la psicología a la tortura. La psicología no puede seguir relegando las patologías provocadas por el capitalismo a la condición de una naturaleza humana preconstituida, ni puede continuar produciendo camisas de fuerza con las que constreñir a nuestro cuerpo mientras ignora la violación cotidiana de su integridad de la mano del sistema político y económico en el que vivimos.

# 8. Origen y desarrollo del trabajo sexual en Estados Unidos y Reino Unido

Desde los inicios de la sociedad capitalista, el trabajo sexual ha cumplido dos funciones fundamentales en la producción capitalista y su división del trabajo. Por un lado, ha garantizado la procreación de los trabajadores y, por otro, ha sido un aspecto clave de su reproducción cotidiana, ya que el alivio sexual, al menos para los hombres, ha sido de lo más indispensable durante mucho tiempo, cuando era uno de los pocos placeres que se les concedían. El propio concepto de «proletariado» significaba una clase trabajadora que se reproducía a sí misma de manera prolífica, no solo porque cada niño que nacía suponía un obrero más para la fábrica y un sueldo más para la casa, sino también porque el sexo era el único placer que tenían los pobres.

A pesar de su importancia, durante la primera fase de la industrialización el Estado no regulaba mucho la actividad sexual de la clase obrera. En esta fase, que se prolongó hasta la segunda mitad del siglo xix, el capitalismo se preocupaba más por la cantidad que por la calidad de la fuerza de trabajo que

había que producir. A los propietarios de las fábricas británicas no les importaba que los obreros, hombres y mujeres, muriesen de media a los treinta y cinco años de edad, mientras pasaran todos esos años en la fábrica, de sol a sol, desde sus primeros años de vida hasta su muerte, y siguieran procreando nueva y abundante fuerza de trabajo que reemplazara a la que se iba eliminando sin pausa.[1] Lo único que se esperaba de los obreros y obreras británicas era que produjeran una prole numerosa sin entrar en consideraciones sobre su «conducta moral». De hecho, se contaba con que la promiscuidad sería la norma en los dormitorios de los barrios pobres en los que, ya fuese en Glasgow o en Nueva York, el proletariado pasaba fuera de la fábrica las pocas horas libres que tenía. También se esperaba de las obreras británicas y estadounidenses que alternaran o combinaran el trabajo en la fábrica con la prostitución, la cual se disparó en paralelo al despegue del proceso de industrialización.[2]

---

[1] Resulta significativo, por ejemplo, que durante el siglo XIX en Estados Unidos la edad de consentimiento sexual de la mujer era de diez años.

[2] En general, se admite que los bajos salarios de las mujeres y la mezcla promiscua de sexos en los barrios pobres fueron las principales causas de la «explosión» de la prostitución que tuvo lugar en Reino Unido en la primera fase del proceso de industrialización. Como explicó William Acton en su famosa obra sobre la prostitución: «Muchas mujeres […] engrosan las filas de la prostitución por estar en una posición particularmente expuesta a la tentación. Es el caso de las actrices, las sombrereras, las dependientas, las sirvientas y las mujeres que trabajan en fábricas o en cuadrillas de jornaleros agrícolas, principalmente […] Es un hecho vergonzoso, pero no por ello menos cierto, que el escaso salario que reciben las mujeres trabajadoras en diversos sectores es una fructífera fuente de prostitutas» (Acton, 1969 [1857], pp. 129-130). No es de extrañar que, durante mucho tiempo, en la

Hasta la segunda mitad del siglo XIX no empezaron a cambiar las cosas, cuando bajo la presión de la lucha de la clase obrera se llevó a cabo un proceso de reestructuración que precisaba otro tipo de trabajador y, en consecuencia, transformar el proceso de reproducción. El paso de la manufactura a la gran industria, de la hiladora mecánica al motor de vapor, de la producción de tejidos a la de carbón y acero, generó la necesidad de un trabajador menos demacrado, menos propenso a enfermar, más preparado para aguantar el intenso ritmo de trabajo exigido por el paso a la industria pesada. En este contexto, la clase capitalista, que por lo general es indiferente a las elevadas tasas de mortalidad de los trabajadores industriales, elaboró una nueva estrategia reproductiva: incrementó el salario del hombre y devolvió al hogar a la mujer proletaria al tiempo que intensificaba el trabajo en la fábrica, que ahora el trabajador asalariado, mejor reproducido, sería capaz de llevar a cabo.

De la mano de la introducción del taylorismo y de la nueva reglamentación del proceso de trabajo, se produce, por tanto, una reforma de la familia de clase obrera centrada en la creación de un nuevo papel doméstico destinado a la mujer, que la convierte en garante de la producción de una mano de obra más cualificada. Esto implicó persuadir a las mujeres no solo para que procrearan, con el objeto de nutrir las filas de la mano de obra, sino también para que aseguraran la reproducción diaria de los

---

familia burguesa se castigara la conducta promiscua o «inmoral» de las mujeres como una forma de *déclassement* [desclasamiento]. «Comportarse como una de esas» significaba comportarse como una proletaria, una mujer de «clase baja».

trabajadores suministrando los servicios físicos, emocionales y sexuales necesarios para restaurar su capacidad de trabajar.

Como ya he mencionado, la reorganización del trabajo que tuvo lugar entre 1850 y 1880 en Reino Unido fue dictada por la necesidad de consolidar una mano de obra más sana, disciplinada y productiva y, sobre todo, de aplacar a una clase obrera cada vez más organizada. Pero también se tuvo en cuenta la constatación de que el reclutamiento de las mujeres para trabajar en las fábricas había minado su disposición hacia el trabajo reproductivo, así como la capacidad de llevarlo a cabo, hasta el punto que, caso de no poner remedio, la reproducción de la clase obrera británica se vería seriamente amenazada. Basta leer los informes sobre la conducta de las obreras de las fábricas que, entre 1840 y 1880, redactaban periódicamente los inspectores fabriles enviados por el gobierno en Reino Unido para darse cuenta de que, en la promoción del cambio de régimen reproductivo, había más en juego que la preocupación por la salud y la combatividad de la fracción masculina de la clase obrera.

Indisciplinadas, indiferentes al trabajo doméstico, la familia y la moralidad, dispuestas a pasarlo bien en las pocas horas libres que disponían, listas para salir de casa, irse a la calle y meterse en los bares, donde bebían y fumaban como los hombres, desapegadas de sus hijos, en la imaginación burguesa las obreras, casadas o solteras, eran una amenaza para la producción de una mano de obra estable; tenían que ser domesticadas. Este fue el contexto en el que la «domesticación» de la familia de clase obrera y la creación del ama de casa a tiempo completo de

clase obrera se convirtió en una política del Estado lo que, por otra parte, significó la inauguración de una nueva forma de acumulación de capital.

Como si de pronto se hubiese concienciado de la realidad de la vida en la fábrica, hacia la década de 1850 una hueste reformadora empezó a bramar contra las extensas jornadas que pasaban las mujeres fuera de casa y, por medio de «leyes protectoras», empezaron por eliminar los turnos de noche femeninos, para después expulsar a las casadas de las fábricas, de tal modo que así pudiesen ser reeducadas para ser el «ángel del hogar» y cultivar las artes de la paciencia y la subordinación, especialmente porque el trabajo al que se las destinaba no iba a ser pagado.

La idealización de la «virtud femenina», que hasta el cambio de siglo había estado reservada a las mujeres de clase media y alta, se extendió entonces a las mujeres de clase obrera, ocultando así el trabajo gratuito que se esperaba que hicieran. No es ninguna sorpresa que en ese periodo nos encontremos con una nueva campaña ideológica que promovía entre la clase obrera los ideales de la *maternidad* y el *amor*, entendidos como una capacidad para el autosacrificio absoluto. Fantine, la madre prostituta de *Les Misérables* que vende su pelo y dos de sus dientes para alimentar a su bebé, era una encarnación apropiada de ese ideal. El «amor conyugal» y el «instinto maternal» son temas que permean el discurso de los reformadores victorianos, sumados a las quejas sobre los efectos perniciosos del trabajo fabril en la moralidad y el rol reproductivo de la mujer.

En cualquier caso, no se habría podido regular el trabajo doméstico sin regular el trabajo sexual. Como

ocurrió con el primero, la política sexual del capital y el Estado en esta fase estuvo caracterizada por la extensión a la mujer proletaria de los principios que antes se aplicaban a la conducta sexual de la mujer en la familia burguesa. El primer principio era negar que la sexualidad femenina fuese una fuente de placer y de beneficio económico para la mujer. Y es que, para transformar a la obrera fabril-prostituta —una trabajadora remunerada en ambos casos— en esposa-madre sin sueldo, dispuesta a sacrificar su propio interés y sus deseos por el bienestar de su familia, era esencial «purificar» el rol maternal de todo elemento erótico.

Esto suponía que la esposa-madre solo podía disfrutar del placer del «amor», concebido como un sentimiento ajeno a todo deseo de sexo y remuneración. En el propio trabajo sexual se profundizó la división del trabajo entre el «sexo para la procreación» y el «sexo por placer» y, en el caso de las mujeres, la asociación del sexo con rasgos antisociales. Tanto en Estados Unidos como en Reino Unido se introdujeron regulaciones de la prostitución que trataban de diferenciar a la «mujer honesta» de la «prostituta» —una distinción que se había disipado al reclutar a las mujeres para trabajar en la fábrica—. William Acton, uno de los promotores de la reforma en Reino Unido, señaló lo perniciosa que era la presencia constante de las prostitutas en el espacio público. Las razones que aducía eran elocuentes:

> Principalmente, me interesa considerar los efectos que produce en las mujeres casadas acostumbrarse a estas *réunions* y presenciar cómo alardean sus hermanas de forma cruel y disoluta, a lo grande, como

> les gusta decir —aceptan todas las atenciones de los hombres, beben licor a voluntad, se sientan en los mejores sitios, se visten muy por encima de lo que corresponde a su condición social, gastan mucho dinero y no renuncian a ningún placer o diversión, libres de todo lazo doméstico y de la carga de los hijos— [...] esta efectiva superioridad de la vida alegre no podía pasar desapercibida al sexo astuto. (Acton, 1969 [1857], pp. 54-55)

Existe otra preocupación que motiva la iniciativa de Acton: la propagación de las enfermedades venéreas, en particular la sífilis, entre el proletariado:

> Aquellos lectores que sean padres escrupulosos deberían apoyarme por fuerza; ya que, si se pusieran en marcha las medidas sanitarias que defiendo, ¿no contemplarían con menos ansiedad el paso de sus hijos de la niñez a la hombría? Los estadistas y los economistas políticos ya me respaldan, puesto que ¿acaso no quedan anulados los ejércitos y marinas, no se debilita la mano de obra, no se deteriora incluso la población por los males con los que propongo que lidiemos? (Acton, 1969 [1857], p. 27)

Regular la prostitución significaba someter a las trabajadoras sexuales a controles médicos, conforme al modelo adoptado en Francia desde la primera mitad del siglo XIX.

Con esta regulación que, a través de la policía y los médicos, convirtió al Estado en el supervisor directo del trabajo sexual, llegamos a *la institucionalización de la prostituta y la madre como figuras y funciones femeninas separadas y mutuamente excluyentes, es decir, la institucionalización de una maternidad sin placer y un «placer» sin maternidad*. La política social empezó a

demandar que la prostituta no fuera madre.[3] Su maternidad debía quedar oculta, apartada de su lugar de trabajo. En la literatura de la época, los hijos de las prostitutas viven en el campo, confiados al cuidado de almas caritativas. En cambio, se esperaba de la madre, la esposa, la «mujer honesta» que considerara exclusivamente al sexo como un servicio doméstico, una obligación conyugal que no podía evitar y no le daría ningún placer. El único sexo que se concedía que practicara la madre era el sexo limpiado por el matrimonio y la procreación, es decir, practicado después de horas interminables de trabajo no remunerado, consumido con poca alegría y siempre acompañado del miedo a quedar embarazada. De ahí proviene la imagen clásica que nos han dejado las novelas del siglo XIX, en la que la mujer aparece sufriendo ante los avances de su marido, procurando no contravenir el aura de santidad con la que la sociedad quería coronarla.

De cualquier modo, la división de tareas entre el trabajo sexual y la crianza solo resultó posible porque el capital aplicó grandes dosis de violencia psicológica y física para imponerla. El destino de la

[3] Sin embargo, no era una tarea fácil. De forma significativa, Acton se lamentaba: «Las prostitutas, al contrario de lo que se suele creer, no fallecen antes de retirarse […] Por el contrario, la mayoría de ellas se convierte, antes o después, con sus cuerpos mancillados y sus mentes corrompidas, en esposas y madres, mientras que entre ciertas clases de personas el sentimiento moral está tan depravado que la mujer que vive de alquilar su persona es recibida casi en los mismos términos en las relaciones sociales. Es evidente, pues, que aunque tildemos a estas mujeres de parias y marginadas, ejercen una poderosa influencia maligna en todos los estamentos de la comunidad. El perjuicio moral que infligen a la sociedad con la prostitución es incalculable; el perjuicio físico es como mínimo igual de grande». Acton, 1969 [1857], pp. 84-85.

madre soltera, «seducida y abandonada» que, junto a la exaltación del sacrificio materno, llenaba las páginas de la literatura del siglo XIX ha sido una constante advertencia a las mujeres de que cualquier cosa era preferible a «perder el honor» y ser considerada una «puta». Sin embargo, el látigo con el que mejor se ha mantenido a la mujer en su sitio han sido las condiciones en las que la prostituta, la de rango proletario, ha sido obligada a vivir conforme iba quedando cada vez más aislada del resto de las mujeres y sometida al control constante del Estado.

Pero a pesar de que la prostitución fuera criminalizada, durante mucho tiempo los intentos de crear una familia de clase obrera respetable se vieron frustrados. Solo una pequeña parte de los hombres de clase obrera se pudo beneficiar de un salario que permitiera a una familia sobrevivir exclusivamente con «su empleo». El trabajo sexual siempre fue la fuente de ingresos más a mano para las mujeres proletarias, al que además se veían forzadas a recurrir por la volatilidad de las aventuras sexuales, que en muchas ocasiones las dejaban solas con hijos que mantener. En la década de 1970, resultó aleccionador descubrir que en los registros civiles de Italia, antes de la I Guerra Mundial, en la inscripción de la mayoría de los niños proletarios, donde debía figurar el nombre del padre aparecía «NN» (*nomen nescio*, nombre desconocido). Los patrones se aprovechaban de la pobreza de las mujeres para obligarlas a prostituirse si querían mantener el trabajo o evitar que despidiesen a sus maridos.

En cuanto a las mujeres de clase obrera «honestas», siempre han sabido que la línea divisoria entre el matrimonio y la prostitución, entre la puta y

la mujer respetable, es muy delgada. Las mujeres proletarias siempre han sabido que para la mujer el matrimonio significa ser «sirvienta de día y puta de noche»,[4] pues cada vez que planeaban abandonar el lecho conyugal tenían que tener presente su pobreza económica. Aún así, la construcción de la sexualidad femenina como un servicio y la negación del placer han mantenido vigente durante mucho tiempo la idea de que la sexualidad femenina es pecaminosa y que solo se puede redimir a través del matrimonio y la procreación. Esto creó una situación en la que *todas las mujeres eran consideradas prostitutas en potencia* a las que había que tener siempre bajo control. A resultas de ello, durante muchas generaciones (hasta que llegó el movimiento feminista) las mujeres vivieron su sexualidad como algo vergonzoso, teniendo que demostrar constantemente que no eran prostitutas. Al mismo tiempo, aunque la prostitución sea objeto de la condena social y tenga que estar controlada por el Estado, se considera un componente necesario en la reproducción de la fuerza de trabajo, precisamente porque se ha asumido que la esposa no puede satisfacer totalmente las necesidades sexuales del marido.

Así se explica que *el trabajo sexual fuese el primer aspecto del trabajo doméstico a socializar*. El prostíbulo estatal, la *casa chiusa* (casa cerrada) o la *maison des femmes*, típicas de la primera fase de la planificación capitalista del trabajo sexual, *institucionalizaban a la mujer como amante colectiva, que trabajaba de manera directa o indirecta al servicio del Estado, esposo colectivo y proxeneta a su vez*. Además de aislar a las mujeres, a

[4] Así describía su vida la madre de una amiga feminista.

las que se pagaba por hacer lo que millones de mujeres hacían gratuitamente, la socialización del trabajo sexual respondía a criterios de eficiencia productiva. La *taylorización del coito*, típica del prostíbulo, ha incrementado enormemente la productividad del trabajo sexual. El sexo de bajo coste, de fácil acceso y patrocinado por el Estado era ideal para los trabajadores que, después de pasar todo el día en la fábrica o en la oficina, no habrían tenido tiempo ni energía para buscar aventuras amorosas o emprender el camino de las relaciones voluntarias.

## La lucha contra el trabajo sexual

Con el desarrollo de la familia nuclear y el sexo marital, se inicia una nueva fase en la historia de la lucha de las mujeres contra el trabajo doméstico y el trabajo sexual. Los indicios de esta lucha se encuentran en el incremento de los divorcios a comienzos del siglo XX, sobre todo en Estados Unidos y Reino Unido y entre los matrimonios de clase media, que fueron los primeros en adoptar el modelo de la familia nuclear.

Como indica O'Neill (1967): «Hasta mediados del siglo XIX el divorcio era un fenómeno aislado en el mundo occidental; a partir de ese momento los casos empezaron a aumentar de manera tan sostenida que, a finales de siglo, la disolución legal del matrimonio era un fenómeno social mayúsculo» (O'Neill, p. 1). Más adelante apunta que «si consideramos la familia victoriana una institución nueva […] podemos entender por qué el divorcio se convierte en una parte necesaria del sistema familiar. Cuando la familia se convierte en el centro de la organización

social, su intimidad se vuelve asfixiante, sus restricciones insufribles y sus expectativas demasiado elevadas para poder cumplirlas» (p. 6).

O'Neill y sus coetáneos eran muy conscientes de que detrás de la crisis de la familia y la avalancha de divorcios estaba la rebelión de las mujeres. En Estados Unidos eran ellas las que presentaban el grueso de las peticiones de divorcio. No era la única forma en la que expresaban su rechazo a la disciplina familiar. Durante ese mismo periodo, la tasa de fecundidad empezó a descender tanto en Estados Unidos como en Reino Unido. Entre 1850 y 1900, las familias de Estados Unidos se redujeron en un miembro. De manera simultánea, en ambos países se desarrolló un movimiento feminista, inspirado en el movimiento por la abolición del esclavismo, que puso la mira en la «esclavitud doméstica».

«*Are Women to Blame?*» [¿Hay que culpar a las mujeres?], el título de un simposio sobre el divorcio publicado en *North American Review* en 1889, es el ejemplo típico de los ataques que recibían las mujeres en ese periodo. Se las acusaba de ser codiciosas o envidiosas, o de esperar demasiado del matrimonio, o de tener un escaso sentido de la responsabilidad y subordinar el bienestar común a su limitado interés personal. Aunque no se divorciaran, las mujeres libraban una batalla cotidiana contra el trabajo doméstico y sexual, que a menudo se sublimaba en forma de enfermedad o desexualización. Ya en 1854, la médica estadounidense Mary Nichols, promotora de la reforma de la familia, escribió:

> Nueve de cada diez niños no son hijos deseados por sus madres […] Un número muy elevado de las

> mujeres de esta civilización no sienten pasión sexual ni maternal. Todas las mujeres quieren afecto y apoyo. No quieren tener hijos o ser rameras a cambio de este afecto y este apoyo. En el matrimonio, tal y como existe en el presente, la negación instintiva a tener hijos y a entregarse al abrazo amatorio es casi tan general como el amor que despiertan los niños al nacer. La anulación del instinto maternal y sexual de la mujer es un hecho patológico terrible. (Citada en Cott, p. 286)

Las mujeres recurrían a la excusa de que se sentían débiles o estaban delicadas o a enfermedades repentinas (migrañas, desmayos, histeria) para evitar el deber conyugal y el riesgo de tener embarazos no deseados. Que estas no eran «enfermedades» propiamente dichas sino formas de resistencia al trabajo doméstico y sexual se demuestra tanto porque eran fenómenos generalizados como por las quejas de los maridos y los sermones de los médicos. Así describía el médico estadounidense R. B. Gleason la dialéctica de la enfermedad y el rechazo, desde el punto de vista de la mujer y del hombre, en la familia de clase media de principios de siglo:

> Nunca debería haberme casado, vivo en una constante agonía. Podría tolerarla si estuviera sola, pero la idea de que, conforme pasa el tiempo, voy dando a luz a quienes van a perpetuar y participar en mi desgracia, me hace tan desdichada que casi desvarío. (Cott, p. 274)

El médico señala:

> El futuro marido ha de procurar cuidar al máximo a su bella pero frágil elegida; puede que […] siga teniendo un gran cariño por la esposa de su juventud aun cuando ella esté siempre dolorida y envejezca de

> forma prematura; aun así, no tiene compañera, nadie que duplique las alegrías de la vida o que alivie sus esfuerzos. Algunas mujeres enfermas se vuelven egoístas y se olvidan de que, en una alianza como la suya, cuando ellas sufren los demás sufren. Todo marido fiel cuya esposa está enferma vive solo una vida a medias (p. 274).

El marido se pregunta:

> «¿Se pondrá bien en algún momento?» (p. 275).

Cuando no enfermaban, las mujeres se volvían frígidas o, en palabras de Mary Nichols, «entran en un estado de apatía que no las incita a unión material alguna» (Cott, p. 286). Frente a una disciplina sexual que negaba a la mujer el control de su vida sexual, especialmente a la de clase media, la frigidez y la proliferación de los dolores corporales constituían formas efectivas de rechazo que se podían enmascarar como una extensión de la habitual defensa de la castidad, es decir, como un exceso de virtud que permitía a la mujer cambiar las tornas a su favor y parecer una auténtica defensora de la moral sexual. De este modo, las mujeres victorianas de clase media podían, en muchos casos, negarse a cumplir su deber conyugal más de lo que luego podrían hacerlo sus nietas, ya que, tras décadas de rechazo al trabajo sexual por parte de las mujeres, los psicólogos, los sociólogos y otros «expertos» se han percatado y ahora están menos dispuestos a ceder. De hecho, en la actualidad hay en marcha toda una campaña de chantaje emocional a la «mujer frígida», por no hablar de la acusación de no estar liberada.

En parte, hay que conectar el florecimiento de las ciencias sociales en el siglo XIX con la crisis de la familia y el rechazo de la mujer hacia esta. El psicoanálisis nació como la ciencia del control sexual, encargada de aportar estrategias para reformar las relaciones familiares. Tanto en Estados Unidos como en Reino Unido, durante la primera década del siglo XX aparecieron programas para reformar la sexualidad; se publicaron libros, cuadernos, panfletos, ensayos y tratados dedicados a la familia y el «problema del divorcio» que revelaban la profundidad de la crisis y, a su vez, la progresiva toma de conciencia de que iba a ser necesaria una nueva ética sexual / familiar. Así pues, mientras en Estados Unidos los círculos más conservadores fundaban la League for the Protection of the Family [Liga para la Protección de la Familia] y las mujeres radicales abogaban por las uniones libres y proclamaban que para que este sistema funcionara «sería necesario que el Estado diera un subsidio por derecho a todas las mujeres» (O'Neill, p. 104), los sociólogos y los psicólogos se unían al debate proponiendo que se resolviera el problema de forma científica. Sistematizar el nuevo código sexual sería la labor de Freud y por esa razón su obra se hizo tan popular en ambos países.

## Freud y la reforma del trabajo sexual

Aparentemente, la teoría de Freud parece tratar sobre la sexualidad en general, pero su verdadero objetivo era la sexualidad femenina. El trabajo de Freud fue una respuesta al rechazo de la mujer hacia el trabajo doméstico, la procreación y el trabajo sexual.

Como bien indican sus escritos, era muy consciente de que la «crisis de la familia» tenía su origen en el hecho de que las mujeres no querían o no podían hacer su trabajo. Le preocupaba asimismo el aumento de la impotencia masculina, que había alcanzado tal dimensión que Freud la describía como uno de los principales fenómenos sociales de su tiempo. La atribuía al hecho de «transferir a la vida sexual del varón requisitos que son propios de la mujer, así como prohibir todo comercio sexual fuera del matrimonio monógamo». Argumentó que «aún más dañina […] es la moral sexual cultural en otro de sus efectos: el endiosamiento de la monogamia paraliza el factor de la *selección viril*, el único a través del cual podría obtenerse un mejoramiento de la constitución (heredada)» (Freud, 1972, p. 11).

La resistencia de las mujeres hacia el trabajo sexual no solo amenazaba su rol de amantes domésticas y producía varones desafectos, también ponía en riesgo su rol (quizás más importante en esa época) de procreadoras. Freud lo explica así: «No sé si el tipo de la mujer anestésica se presenta también fuera de la educación cultural, pero lo considero probable. Como quiera que sea, la educación directamente lo cultiva, y esas mujeres, que conciben sin placer, muestran luego escasa disposición a parir el fruto con dolor. Así, la preparación para el matrimonio desvirtúa los fines mismos de este último» (p. 25).

La estrategia de Freud consistía en (re)incorporar el sexo en la jornada laboral doméstica y en la disciplina y así, por medio de una vida sexual más libre y satisfactoria, reconstruir sobre una base más sólida el rol tradicional de la mujer como esposa y madre. Dicho de otro modo, con Freud *la sexualidad se pone*

*al servicio de la consolidación del trabajo doméstico* y se convierte en un elemento del trabajo, que pronto se convertirá en un deber. Prescribe una sexualidad más libre para obtener una vida familiar más sana, una familia en la que la mujer se identifique con su función matrimonial en lugar de convertirse en una histérica y neurótica envuelta en un manto de frigidez tras solo unos meses de matrimonio, el cual tal vez se vea tentada a transgredir mediante experiencias «degeneradas» como el lesbianismo.

A partir de Freud, la liberación sexual ha significado para la mujer una intensificación del trabajo doméstico. El modelo de esposa y madre cultivado por la práctica psicológica ya no era el de la madre-procreadora de una prole abundante, sino el de la esposa-amante que debía garantizar a su marido más placer que el que podía obtener de la simple penetración de un cuerpo pasivo o reacio.

En Estados Unidos, la reincorporación de la sexualidad en el trabajo doméstico comenzó a establecerse en la familia proletaria con el desarrollo de la vida doméstica durante la Era Progresista y se aceleró con la reorganización del trabajo y los salarios fordistas. Llegó con la cadena de montaje, el salario de cinco dólares al día y la aceleración del trabajo, que exigía que los hombres descansaran por la noche, en lugar de merodear por las tabernas, para estar frescos y recuperados para otro día de trabajo intenso. La rígida disciplina de trabajo y la aceleración que introdujeron en la fábrica el taylorismo y el fordismo precisaban una nueva higiene, un nuevo régimen sexual y, por consiguiente, la reconversión de la sexualidad y la vida familiar. Dicho con otras palabras, para que los trabajadores pudiesen aguantar

la reglamentación de la vida fabril, el salario tenía que comprar una sexualidad más sustanciosa que la que se conseguía en los encuentros sin compromiso de las tabernas. Hacer del hogar un lugar más atractivo, mediante la reorganización del trabajo sexual domiciliario, también tenía una importancia vital en un momento en el que los salarios aumentaban y, caso de no serlo, se gastarían en juergas.

Esta transformación también tuvo una motivación política. El empeño en que los hombres se alejaran de las tabernas y se quedaran en casa, que se intensificó después de la Primera Guerra Mundial, se debía a que las tabernas, además de la prostitución, habían albergado la organización política y el debate.

Para el ama de casa, esta reorganización significaba que ella tendría que seguir fabricando niños y, encima, preocuparse por si sus caderas engordaban demasiado. Así dio comienzo la batalla de las dietas. Seguiría fregando los platos y el suelo, pero con un delantal con encajes y la manicura hecha; seguiría trabajando como una esclava de sol a sol, pero tendría que acicalarse para recibir de forma apropiada a su marido cuando volviera a casa. En ese punto, decir no en la cama se volvió más difícil. De hecho, los nuevos cánones, divulgados en los libros de psicología y las revistas femeninas, empezaron a hacer hincapié en que la unión sexual tenía una importancia crucial para el buen funcionamiento del matrimonio.

A partir de la década de 1950 también cambió la función de la prostitución. Conforme avanzaba el siglo, el varón medio estadounidense recurría cada vez menos a ella para satisfacer sus necesidades.

Aún así, lo que mantenía a salvo a la familia era sobre todo el acceso limitado de las mujeres a un salario propio. Pero no todo iba bien en la familia estadounidense, como se puede deducir del elevado número de divorcios que se produjeron tras la guerra (tanto en Reino Unido como en Estados Unidos). Cuanto más se pedía a la mujer y a la familia, más crecía el rechazo de las mujeres, que aún no podía ser un rechazo al matrimonio, por evidentes razones económicas, sino más bien una *demanda de mayor movilidad dentro del matrimonio* —es decir, la demanda de poder cambiar de marido (como se cambia de empleador) y exigir mejores condiciones de trabajo doméstico—. En este periodo, la lucha por el segundo empleo (y por la asistencia social) estuvo estrechamente conectada con la lucha contra la familia, ya que, para muchas mujeres, la fábrica y la oficina constituían la única alternativa al trabajo doméstico no remunerado, al aislamiento en la familia y a la subordinación a los deseos del marido. No es casualidad que, durante mucho tiempo, los hombres considerasen el segundo empleo de la mujer como la antesala de la prostitución. Hasta que estalló la lucha por el *welfare*, tener un trabajo externo era para una mujer la única forma de salir de casa, conocer gente y escapar de un matrimonio insufrible.

Sin embargo, ya a comienzos de la década de 1950, el *Kinsey Report* [Informe Kinsey] hizo sonar las alarma. Este informe demostró que las mujeres se resistían a rendir a un nivel adecuado en el trabajo sexual. Se descubrió que muchas mujeres estadounidenses eran frígidas, que no se implicaban en su trabajo sexual y lo ejecutaban de forma mecánica. También se descubrió que la mitad de los hombres

había tenido o deseaba tener relaciones homosexuales. Una investigación sobre el matrimonio en la clase obrera estadounidense realizado pocos años después obtuvo resultados similares; también reveló que una cuarta parte de las mujeres casadas hacía el amor como un deber conyugal y un número extremadamente elevado de ellas no obtenía ningún placer al hacerlo (Komarovsky [1967], p. 83). El capital en Estados Unidos lanzó en ese momento una gran campaña en el frente sexual, decidido a derrotar con las armas de la teoría y la práctica la obstinada apatía sexual de todas esas mujeres. El tema dominante de la campaña fue la búsqueda del orgasmo femenino, que se fue convirtiendo en la prueba de la perfección de la unión conyugal. El orgasmo femenino fue la motivación de una serie de estudios psicológicos realizados en la década de 1960 que culminaron con el descubrimiento, supuestamente trascendental, de Masters y Johnson de que el orgasmo femenino no solo existía, sino que además tenía múltiples formas.

Los experimentos de Masters y Johnson fijaron a un nivel muy elevado la tasa de productividad exigida al trabajo sexual de la mujer. Las mujeres no solo podían hacer el amor y alcanzar el orgasmo, *tenían que hacerlo*. Si no lo conseguían no eran mujeres de verdad o, lo que es peor, no estaban «liberadas». Este era el mensaje que se nos transmitía en los años sesenta: las pantallas de cine, las páginas de las revistas femeninas y los manuales de autoayuda nos enseñaban las posturas que nos permitirían llevar a cabo una cópula satisfactoria. Los psicoanalistas también predicaban que una relación sexual «plena» es importante para el equilibrio social y psicológico. Ya en la década de 1970 empezaron a aparecer las

«clínicas sexuales» y los *sex shop* y la vida familiar experimentó una notable reestructuración, con la legitimación de las relaciones premaritales y extramaritales, el «matrimonio abierto», el sexo grupal y la aceptación del autoerotismo. Al mismo tiempo, para asegurarse, apareció la innovación tecnológica del vibrador, destinado a aquellas mujeres que ni siquiera la última revisión del *Kama Sutra* lograba que se pusieran a trabajar.

## ¿Qué ha supuesto todo esto para las mujeres?

Vamos a dejarlo claro: para las mujeres de hoy, tanto como para nuestras madres y abuelas, liberación sexual solo puede significar liberación del «sexo» y no intensificación del trabajo sexual.

«Liberarse del sexo» significa liberarse de las condiciones en las que se nos obliga a vivir nuestra sexualidad, que transforman esta actividad en un trabajo arduo, lleno de incógnitas y accidentes, por no hablar del peligro de quedarse embarazadas, dado que incluso los anticonceptivos más modernos suponen un riesgo considerable para la salud. Mientras se mantengan estas condiciones, cualquier «progreso» conllevará más trabajo y más ansiedad. No cabe duda de que es una gran ventaja que nuestro padre, hermano o marido no nos pegue una paliza si descubre que no somos vírgenes o que somos «infieles» y «nos portamos mal» —aunque el número de mujeres asesinadas por su compañero por pretender abandonarlo no deja de crecer—. Pero en la medida en que la «liberación sexual» se ha convertido en un deber que tenemos

que aceptar si no queremos que se nos tilde de anticuadas, la sexualidad sigue generándonos ansiedad. Así pues, mientras nuestras abuelas podían irse a dormir tranquilamente con la excusa de tener migraña después de un largo día de trabajo, nosotras, sus nietas liberadas, nos sentimos culpables si nos negamos a practicar sexo, a participar activamente en él, incluso cuando no disfrutamos.

*Correrse*, tener un orgasmo, se ha convertido en un imperativo tan categórico que nos incomoda admitir que «no estamos disfrutando» y ante las preguntas insistentes del hombre respondemos con una mentira o nos obligamos a intentarlo otra vez, con lo que a menudo nuestra cama parece un gimnasio.

Pero la principal diferencia es que nuestras madres y abuelas contemplaban los servicios sexuales desde la lógica del intercambio: te acuestas con el hombre con el que te casaste, es decir, con el hombre que te prometió una cierta seguridad económica. Ahora, en cambio, trabajamos gratis, en la cama y en la cocina, no solo porque el trabajo sexual no está remunerado sino porque proporcionamos servicios sexuales sin esperar nada a cambio. De hecho, el símbolo de la mujer liberada es la mujer que siempre está disponible pero ya no pide nada a cambio.

# 9. Retorno a los mormones del espacio

*con George Caffentzis*

¿Cómo se puede explicar la urgencia del capital por abandonar la tierra? ¿Por destruirla y a la vez trascenderla? ¿A qué viene tanto soñar con transbordadores y colonias espaciales, con viajar a Marte, todo mezclado con la militarización del espacio? ¿Tantas ganas tiene el capitalismo de destruir este planeta desastroso, como las tiene de recablear nuestro cuerpo? ¿Es este el secreto inconfesable del capitalismo: destruir por fin la tierra y nuestros cuerpos recalcitrantes, residuos ambos de miles de millones de años de formación no capitalista? ¿A qué se debe el empeño por militarizar el espacio y, simultáneamente, recodificar los cromosomas y el sistema neuronal? ¿Por qué, si no es para definir un ser capitalista genuino, en un plasma capitalista puro y en una secuencia de trabajo puramente capitalista, dentro de sistemas neuronales ingrávidos y amorfos preparados para reorganizar su conexión en red hasta el infinito?

*El «espacio exterior» no es el espacio tal y como lo entendemos. La sed de espacio del capitalismo no se debe a los minerales que se puedan encontrar o producir en*

*Marte, sino a lo que podrán hacer con nosotros cuando nos lleven hasta allí.*

Si intentáramos definir el espíritu de nuestra época —que respira a través de la New Right [la nueva derecha estadounidense]—, nos enfrentaríamos a un enigma indescifrable. Por una parte, están los voceros de una revolución científica y tecnológica que hace unos años habría sonado a ciencia ficción: empalme de genes, ADN recombinante, técnicas de compresión del tiempo y colonias espaciales. Al mismo tiempo, los círculos de la nueva derecha atestiguan el resurgimiento de tendencias religiosas y un conservadurismo moral que creíamos que habían quedado enterrados de una vez por todas con los padres fundadores puritanos. Allá donde se mire, salen como setas los grupos temerosos de Dios y del demonio: Christian Voice, Pro-Family Forum, National Prayer Campaign, Eagle Forum, Right to Life Commission, Fund to Restore an Educated Electorate o Institute for Christian Economics.[1] Visto de forma general, el conjunto de la nueva derecha parece extenderse en dos direcciones opuestas mientras da un osado salto hacia el pasado y otro salto, igual de osado, hacia el futuro.

El enigma se acrecienta cuando nos damos cuenta de que no se trata de sectas separadas sino que, en más de un sentido, se trata de la misma gente y del mismo dinero. A pesar de las pequeñas rivalidades y las contorsiones que hacen para que no caiga la fachada de la pluralidad, la mano que pone las naves

[1] Voz Cristiana, Foro para la Defensa de la Familia, Campaña Nacional de Oración, Foro del Águila, Comisión por el Derecho a la Vida, Fondo para la Instauración de un Electorado Instruido, Instituto de Economía Cristiana. [N. de la T.]

en órbita o recombina los genes de ratones y conejos es la misma que quema en la hoguera a los gais y a las lesbianas, las personas transexuales y las mujeres que abortan, y le pone una enorme cruz no solo al siglo XX, sino también al XIX y el XVIII.

Lo que hace más evidente hasta qué punto los apóstoles del derecho a la vida y los futurólogos de la ciencia son una sola alma y una misma misión es, si no la vida de cada una de sus figuras públicas, la armonía de pareceres que muestran cuando se enfrentan a las «cuestiones fundamentales» del momento. Cuando se trata de asuntos económicos y políticos, desaparece todo rastro de diferencia y las dos almas de la nueva derecha aportan dinero y recursos para las metas comunes. El libre mercado, la economía de *laissez-faire*, la militarización del país (lo que denominan «construir una defensa militar sólida»), el reforzamiento de la «seguridad interna» dando, por ejemplo, carta blanca al FBI y a la CIA para que controlen nuestra vida cotidiana, el recorte de todo gasto social, excepto el que se invierte en construir cárceles y garantizar que estén llenas de millones de personas; en pocas palabras, los objetivos por los que toda la nueva derecha jura sobre la Biblia son reafirmar la propiedad del mundo en manos del capital de Estados Unidos y poner a «América» a trabajar a cambio del salario mínimo (o incluso a cambio de menos).

Una clave que nos permite entender esta doble alma de la nueva derecha es comprender que su mezcla de políticas sociales reaccionarias y audacia científica no es ninguna novedad en la historia del capitalismo. Si repasamos sus comienzos —los siglos XVI y XVII, a los que la *Moral Majority* [Mayoría

moral] estaría encantada de regresar— encontramos una situación similar en los países que presenciaron el «despegue» del capitalismo. En el mismo momento en el que Galileo apuntaba a la Luna con su telescopio y Francis Bacon sentaba las bases de la racionalidad científica, por toda Europa ardían en la hoguera mujeres y homosexuales, con la bendición universal de la *intelligentsia* modernizadora europea.

¿Una moda pasajera? ¿Una inexplicable caída en la barbarie? En realidad, la caza de brujas fue una parte integral de esa aspiración a la «perfectibilidad humana» considerada comúnmente el sueño de los padres del racionalismo moderno. De hecho, el ímpetu de la clase capitalista naciente por dominar y explotar la naturaleza no habría llegado a ninguna parte si a la vez no se hubiese creado una nueva clase de individuo con un comportamiento tan regular, predecible y controlable como el de las leyes naturales recién descubiertas. Para lograr este objetivo había que destruir la concepción mágica del mundo que provocaba que los pueblos nativos de las colonias consideraran un sacrilegio explotar la tierra y que enseñaba a los pueblos europeos a evitar toda iniciativa en los «días de mala suerte». La caza de brujas, además, ponía en manos del Estado el control de la principal fuente de mano de obra, el cuerpo de la mujer, al criminalizar el aborto y declarar un crimen contra la humanidad todas las modalidades de anticoncepción. En la hoguera murió la adúltera, la mujer de mala reputación, la lesbiana, la mujer que vivía sola o no tenía instinto maternal o tenía hijos ilegítimos. En la hoguera acabaron muchas mendigas que maldijeron a quienes les negaron un poco de pan y bebida. Los padres del racionalismo moderno

estaban de acuerdo. Algunos se quejaron incluso de que el Estado no hizo suficiente. Es el lamentable caso de Jean Bodin, que insistía en que no se estrangulara «por piedad» a las brujas antes de arrojarlas a la hoguera.

El hecho de que hoy nos encontremos con una situación similar en Estados Unidos indica que el capital está en crisis. Siempre que se siente inseguro en sus cimientos, el capital vuelve a sus principios básicos. En el presente, eso significa intentar dar un audaz salto tecnológico que, por un lado (en el polo de la producción), concentra capital y automatiza el trabajo a un nivel sin precedentes y, en el polo opuesto, condena a millones de trabajadores a la falta de salario, al desempleo o al trabajo intensivo, pagado con la tarifa mínima, siguiendo el modelo de la tan aplaudida «zona económica especial». Esto implica reorganizar el proceso de reproducción de la mano de obra.

A día de hoy, la institucionalización de la represión y la autodisciplina en la línea de la nueva derecha cristiana es necesaria en ambos extremos del espectro de la clase trabajadora: para aquellas personas destinadas al trabajo temporal con bajos salarios o a la permanente búsqueda de trabajo, así como para las destinadas a trabajar con el equipamiento más sofisticado que pueda producir la tecnología. No nos equivoquemos: desde Wall Street hasta el ejército, todas las utopías del capital implican la práctica de una micropolítica infinitesimal sobre el cuerpo, dominando nuestro espíritu animal y refinando el significado de la «búsqueda de la felicidad». Esto es especialmente necesario para el desarrollo de los trabajadores del sector de la tecnología punta a los

que, a diferencia de los estratos más bajos de la clase obrera, no se les puede gobernar con la vara, ya que las máquinas con las que trabajan son infinitamente más costosas.

Hoy en día, lo más necesario para impulsar la industria de la tecnología punta es un salto tecnológico en la máquina humana, un gran avance evolutivo que de lugar a un nuevo tipo de trabajador capaz de cubrir las necesidades de inversión del capital. ¿Qué facultades debe tener el nuevo ser propugnado por nuestros futurólogos? El debate sobre las colonias espaciales nos ilustra al respecto. Todos ellos coinciden en que el principal impedimento para el desarrollo de colonias humanas en el espacio es más biosocial que tecnológico. Puede que el escudo térmico de la nave sea lo bastante sólido como para mandarla a Marte, pero producir un trabajador espacial adecuado es un problema que ni siquiera los últimos descubrimientos genéticos han podido resolver. Se necesita un individuo que pueda soportar sin derrumbarse el aislamiento social y la privación sensorial durante largos periodos de tiempo, que pueda rendir «a la perfección» en un entorno extremadamente hostil / ajeno y artificial y en condiciones de grandísimo estrés, que tenga un control extraordinario de sus reacciones psicológicas (enfado, odio, indecisión) y sus funciones corporales (hay que tener en cuenta que ¡en el espacio simplemente cagar lleva una hora!).

Nuestras debilidades, tan humanas, pueden resultar desastrosas en el frágil mundo de la vida en el espacio, que exige una obediencia, una conformidad y una receptividad absoluta a las órdenes. No se pueden tolerar demasiado las desviaciones o los

desacuerdos cuando el más mínimo acto de sabotaje puede tener consecuencias catastróficas para un equipamiento tan costoso, complejo y potente como el que estas personas tienen en sus manos. Los técnicos espaciales no solo deben tener una relación casi religiosa con sus máquinas, ellos mismos tienen que ir convirtiéndose poco a poco en máquinas para alcanzar una simbiosis perfecta con los ordenadores que, en la larga noche espacial, son en muchos casos su única y más fiable guía, sus compañeros, sus colegas, sus amigos.

Así pues, el trabajador del espacio tiene que ser un ejemplar ascético, puro de cuerpo y alma, perfecto en su desempeño, cumplidor como un reloj y con modelos mentales extremadamente fetichistas. ¿Dónde se pueden obtener joyas como estas? En una secta religiosa fundamentalista. En palabras del biólogo Garrett Hardin:

> ¿Qué colectivo sería el más adecuado para este nuevo mundo feliz (la colonia espacial)? Probablemente un colectivo religioso. Hace falta unidad de pensamiento y aceptación de la disciplina. Pero los colonos no podrían ser un puñado de unitarios o de cuáqueros, que se guían por la conciencia individual a la hora de actuar. La existencia en las colonias espaciales precisaría habitantes más del estilo de los huteritas o los mormones […] En esta frágil nave, la integración no debería correr riesgos ante los peligros del sabotaje y el terrorismo. Solo la «purificación» serviría. (Brand, 1977, p. 54)

No es de extrañar que, unos días después de aterrizar, los primeros astronautas del transbordador espacial Columbia fueran recibidos por Elder Neal Maxwell en el Mormon Tabernacle [Tabernáculo de

Salt Lake City]. «Esta noche honramos a unos hombres que han visto a Dios en toda su majestad y poder», dijo, y los seis mil asistentes a la congregación respondieron «Amén».

Vista desde esta perspectiva, la lucha entre el creacionismo y el evolucionismo parece un debate interno al capitalismo con el fin de determinar qué método de control es más adecuado. Mientras los biólogos sociales y los ingenieros genéticos —los héroes del avance científico de hoy— no descubran cómo crear el robot perfecto, se seguirá recurriendo al látigo, especialmente en esta época todavía infectada por las ideologías anárquicas / subversivas de los años sesenta.

Por otra parte, el ascetismo, el autocontrol, elevarse más allá de la tierra y del cuerpo —la esencia de las enseñanzas puritanas— son el mejor sustrato para que florezcan los planes científicos y económicos del capital. De manera bastante consciente, en su empeño por cruzar a la orilla más segura, el capital abraza el sueño de toda religión: la superación de toda limitación física, la reducción del ser humano a una criatura angelical, toda ella alma y voluntad.[2] Con la creación del trabajador electrónico / espacial, sacerdote de la exploración-explotación científica del universo, el capital vuelve a librar su batalla histórica contra la materia, intenta derribar las barreras de la tierra y las de la «naturaleza humana» que, en su forma actual, presenta límites irreductibles que hay que superar.

[2] Sobre este tema, véase Sol Yurick, *Behold Metatron, the Recording Angel* [He aquí Metatrón, el ángel escriba] (1985).

Los planes de organización industrial en el espacio y la desmaterialización del cuerpo van de la mano: la primera no se puede alcanzar sin volver a dar forma a todo un cúmulo de necesidades, deseos y anhelos que son el producto de miles de millones de años de evolución material en el planeta y que, hasta el momento, han constituido las condiciones materiales de nuestra reproducción biosocial: los azules, los verdes, el pezón, los huevos, la textura de las naranjas, la carne, las zanahorias, los vientos y el olor del mar, la luz del día, la necesidad de contacto físico, ¡el SEXO! Los peligros del deseo sexual son un emblema de los obstáculos con los que se topa el capital en su empeño por crear seres totalmente autocontrolados, capaces de pasar en soledad una noche tras otra, hablando con su ordenador, con la mente centrada exclusivamente en la pantalla. ¿Puede alguien permitirse estar cachondo o sentirse solo en el espacio? ¿Se puede estar celoso o tener una crisis matrimonial?

La actitud correcta en esta situación se indica en un informe sobre la South Pole Station [Estación del Polo Sur] en la Antártida, que en apariencia se creó para observar las condiciones meteorológicas, astronómicas y geográficas del polo, pero en realidad sirvió como centro de experimentación con humanos, para estudiar al ser humano en condiciones similares a las del espacio (el aislamiento prolongado durante meses, la ausencia de contacto corporal, etc.). Según el informe:

> Se advirtió a todos los candidatos sobre los «peligros» de las relaciones sexuales ante la atmósfera sobrecargada que reina en el lugar. El celibato era la mejor opción […] Durante las primeras semanas los hombres no pueden pensar en nada más que en el sexo, luego

> queda latente más o menos hasta finales del invierno. [Un trabajador declaró] «Básicamente, lo borras de tu pensamiento. Pasas todo el tiempo trabajando. No tienes intimidad». (Reinhold, 1982)[3]

Celibato, abstinencia: son los últimos pasos de un largo proceso por medio del cual el capital ha reducido el contenido sensorial-sexual de nuestra vida y nuestros encuentros con otras personas, sustituyendo el contacto físico con una imagen mental. Durante varios siglos de disciplina capitalista se ha logrado avanzar mucho en la producción de individuos que se apartan de los demás por miedo a tocarse (no hay más que ver cómo vivimos el espacio social: en el autobús o en el tren, cada pasajero se encierra en su propio espacio, que mantiene bien definido mediante barreras invisibles; cada persona en su propio castillo. Los médicos prácticamente han dejado de tocar el cuerpo y basan sus diagnósticos solamente en los informes de laboratorio). Este aislamiento físico y emocional, que se intensifica con la comunicación a través del ordenador y el móvil, es la esencia y la nueva forma de cooperación capitalista. Pero esta tendencia hacia la desmaterialización de todas las esferas de nuestra vida culmina en el habitante imaginario de las futuras colonias espaciales, cuyo éxito depende de su habilidad para convertirse en un ángel que no necesita los estímulos sensoriales que nutren nuestra vida cotidiana en la tierra, puesto que para vivir le basta con su fuerza de voluntad autosuficiente y egocéntrica.

---

[3] Robert Reinhold, «Strife and Despair at South Pole Illuminate Psychology of Isolation» [«Los conflictos y la desesperación en el Polo Sur instruyen a los psicólogos sobre el aislamiento»], *The New York Times*, 12 de enero de 1982.

La abstracción de la vida va a la par con la abstracción de la muerte. En las guerras actuales, el cuerpo del enemigo es una señal luminosa en una pantalla y destruirlo es tan sencillo como en un videojuego. También en este caso es crucial tener una formación religiosa, que distinga en la humanidad a las personas elegidas y a las personas malditas. No cuesta mucho pasar de aceptar la necesidad del fuego del infierno a aceptar la destrucción de otros cuerpos —incluso por millones en la guerra nuclear— como medio para limpiar la tierra de toda desviación social. El primer paso es romper todos los vínculos entre nosotros y los demás y así distanciarnos hasta de nuestro propio cuerpo. De ahí llegamos a la iglesia electrónica que desmaterializa al sanador espiritual, quien toma la forma de una imagen que se multiplica en miles de pantallas; si le mandas dinero a una dirección, rezará por ti.

En efecto, la imagen y el sonido están reemplazando a las relaciones sociales. Sustituyen los impredecibles encuentros humanos con una tecnosociabilidad que se puede activar y finalizar a voluntad. Vivir con la máquina y convertirse en una máquina es crucial. El modelo ideal es el del ángel asexuado, que se mueve en los intersticios de los mecanismos e integra a la perfección el espacio de trabajo y el espacio vital, como ocurre en la cápsula del astronauta, ingrávido porque se ha purificado de la fuerza de la gravedad que ejercen los deseos y las tentaciones humanas; por fin se ha anulado el rechazo al trabajo. Por fin parece estar al alcance de la mano el viejo sueño del capital de la perfectibilidad humana, cuya presencia se alzaba imponente en las utopías de los siglos XVI y XVII, desde Bacon hasta Descartes. Valga

como ejemplo, el testimonio de Wally Schirra, el astronauta de la NASA que pilotó la Apolo 7 en 1968, cuando narra su experiencia en el espacio:

> Sentirse ingrávido […] no sé, son tantas cosas a la vez. Un sentimiento de orgullo, de sana soledad, de digna liberación de todo aquello que es sucio o pegajoso. Te sientes exquisitamente cómodo, esa es la palabra que lo describe, exquisitamente […] Te sientes cómodo y sientes que tienes tanta energía, tanta urgencia por hacer cosas, tal capacidad de hacer cosas. Y trabajas bien, sí, piensas bien, te mueves bien, sin sudor, sin dificultad, como si la maldición bíblica «con el sudor de tu frente y con dolor» hubiese dejado de existir. Como si volvieras a nacer.[4]

No es de extrañar que al capital le importe tan poco nuestro hogar terrenal y esté tan dispuesto a destruirlo con explosiones nucleares —la encarnación perfecta de la victoria del espíritu sobre la materia terrena— ¡tan creativas como la primera obra de Dios! El Big Bang, la Gran Explosión, el Gran Falo, reducido a su esencia sedienta de poder, descuartiza la tierra humana con su aspiración de emular a los dioses y ser omnipotente. Un Fausto vestido de astronauta / trabajador espacial, un superhombre que no necesita ni el cuerpo ni a nadie, decidido a cumplir su voluntad, no solo en la tierra, sino en todo el universo.

Una sociedad de ángeles con motivaciones religioso-patrióticas. Sin embargo, la aventura de la colonización espacial no será una «nueva América», en el sentido de una tierra poblada por proscritos,

[4] Declaración de Walter Schirra durante una emisión televisiva desde el espacio, a bordo de la nave Apolo 7, en octubre de 1968.

siervos por contrato y esclavos. Es tan grande la necesidad de una identificación absoluta con el proyecto de trabajo, una obediencia absoluta y una autodisciplina y autocontrol absolutos que, según la NASA, habría que excluir incluso las formas tradicionales de recompensa: «En el reclutamiento para las colonias espaciales no habría que recurrir a grandes incentivos monetarios porque atraen a personas inadecuadas» (Johnson y Holbrow, 1977, p. 31). Trabajar sin salario: la utopía capitalista definitiva; el trabajo se convierte en la propia recompensa y todas aquellas personas que se niegan acaban desterradas en la fría noche estelar. Por fin, el capitalismo alcanza su meta y su límite.

# Cuarta parte

# 10. Elogio del cuerpo que baila

La historia del cuerpo es la historia de los seres humanos, pues no hay práctica cultural que no se aplique en primer lugar al cuerpo. Aunque nos limitemos a hablar de la historia del cuerpo en el capitalismo, en la medida en la que se han empleado tantas y tan diversas técnicas con el propósito de disciplinarlo y estas han cambiado constantemente en función de las variaciones de los distintos regímenes laborales a los que ha estado sometido, nos enfrentamos a una tarea abrumadora.

Se puede reconstruir la historia del cuerpo describiendo las distintas formas de represión que el capitalismo ha activado en su contra. Sin embargo, en lugar de eso, he decidido escribir sobre el cuerpo como un territorio de resistencia, es decir, sobre el cuerpo y sus poderes —el poder de actuar y de transformarse— y sobre el cuerpo como un límite a la explotación.

Hay algo que hemos perdido al insistir en hablar del cuerpo como una construcción social y performativa. La visión del cuerpo como una producción social (discursiva) ha ocultado el hecho de que nuestro cuerpo es un receptáculo de poderes, facultades y resistencias, que se han desarrollado durante un largo proceso de coevolución con nuestro entorno natural, y también de prácticas intergeneracionales que han hecho de él un límite natural a la explotación.

Cuando hablo del cuerpo como un «límite natural» me refiero a la estructura de necesidades y deseos que se ha creado dentro de nosotros, no solo a través de nuestras decisiones conscientes o nuestras prácticas colectivas, sino también a través de millones de años de evolución material: la necesidad del sol, del cielo azul y el verde de los árboles, del olor a bosque y a océano, la necesidad de tocar, oler, dormir y hacer el amor.

Esta estructura acumulada de necesidades y deseos, que durante miles de años ha sido la condición de nuestra reproducción social, ha puesto límites a nuestra explotación. El capitalismo ha luchado sin descanso para superar esa estructura.

El capitalismo no fue el primer sistema basado en la explotación del trabajo humano pero, más que ningún otro sistema que haya existido en la historia, ha intentado crear un mundo económico en el que el trabajo sea el principio de acumulación esencial. El capitalismo fue el primer sistema en disponer la reglamentación y la mecanización del cuerpo como premisas clave de la acumulación de riqueza. De hecho, una de las principales tareas sociales del capitalismo, desde sus comienzos hasta la actualidad, ha

sido transformar nuestra energía y nuestras facultades corporales en fuerza de trabajo.

En *Calibán y la bruja* (2004) estudiaba las estrategias que el capitalismo ha empleado para cumplir esta tarea, modificando la naturaleza humana del mismo modo que intentaba modificar la tierra con el fin de hacer que el suelo fuera más productivo y convertir a los animales en fábricas vivientes. También hablaba de la batalla histórica que el capital ha librado contra el cuerpo, contra nuestra materialidad, y las numerosas instituciones que ha creado con este fin: la ley, el látigo, la regulación de la sexualidad y una miríada de prácticas sociales que han redefinido nuestra relación con el espacio, con la naturaleza y con los demás.

El capitalismo nació de apartar a la gente de la tierra y su primera tarea fue hacer que el trabajo fuera independiente de las estaciones, prolongando la jornada laboral más allá del límite de nuestras fuerzas. Por lo general, destacamos el aspecto económico de este proceso, la dependencia económica de las relaciones monetarias que ha creado el capitalismo y su papel en la formación del proletariado asalariado. Sin embargo, no siempre hemos visto lo que para nuestro cuerpo ha supuesto ser separado de la tierra, pauperizado y arrebatado de los poderes que los pueblos precapitalistas le atribuían.

La naturaleza, como Marx reconocía (1988, pp. 75-76), es nuestro «cuerpo inorgánico»; hubo una época en la que podíamos interpretar los vientos, las nubes y los cambios de corriente de los ríos y los mares. En las sociedades precapitalistas, las personas pensaban que tenían el poder de volar, de tener

experiencias extracorporales, de comunicarse y hablar con los animales y adquirir sus poderes o incluso de cambiar de forma. También pensaban que podían estar en más de un lugar al mismo tiempo y, dado el caso, volver de la tumba para vengarse de sus enemigos.

No todos esos poderes eran imaginarios. El contacto cotidiano con la naturaleza era la fuente de un enorme conocimiento, que se reflejó en la revolución alimentaria que tuvo lugar especialmente en las Américas antes de la colonización o en la revolución de las técnicas de navegación. Sabemos, por ejemplo, que los pueblos polinesios solían navegar por la noche en alta mar empleando solamente su cuerpo como brújula, pues sabían interpretar en la vibración de las olas lo que tenían que hacer para dirigir sus embarcaciones hacia la costa.

La fijación en el espacio y el tiempo ha sido una de las técnicas más elementales y persistentes a las que ha recurrido el capitalismo a fin de apropiarse del cuerpo. Solo hay que considerar los ataques a los vagabundos, los migrantes y los indigentes que se han producido a lo largo de la historia. En tanto hace circular conocimientos, experiencias y luchas, la movilidad es una amenaza cuando no sigue al trabajo. Antiguamente, los instrumentos de coerción eran el látigo, las cadenas, el cepo, la mutilación y la esclavización. Ahora, además del látigo y los centros de internamiento, tenemos la vigilancia informatizada y la amenaza recurrente de epidemias como la gripe aviar como medios de control del nomadismo.

La mecanización, la conversión del cuerpo (masculino y femenino) en una máquina, ha sido una

de las metas que el capitalismo ha perseguido de la forma más incansable. También ha convertido a los animales en máquinas, de tal modo que las cerdas pueden duplicar su camada, las gallinas pueden producir huevos sin interrupción —mientras se hace papilla a las improductivas— y los terneros no llegan a ponerse en pie antes de que los lleven al matadero. No puedo evocar en este texto todas las formas de mecanización del cuerpo que se han producido. Baste decir que las técnicas de captura y dominación han cambiado en función del régimen laboral dominante y de las máquinas que se han instituido en modelo para el cuerpo.

Así pues, nos encontramos con que en los siglos XVI y XVII (la época de la manufactura) se imaginaba y se disciplinaba el cuerpo siguiendo el modelo de máquinas simples, como la bomba o la palanca. Este régimen culminó en el taylorismo y el estudio de tiempos y movimientos, en el que se calculaba cada movimiento y se canalizaban todas las energías en la realización de la tarea.

En este caso, la resistencia se imaginaba como una inercia: se representaba al cuerpo como un animal necio, un monstruo que se resiste a obedecer órdenes.

En cambio, en el siglo XIX vemos cómo la concepción del cuerpo y las técnicas disciplinarias se inspiraban en la máquina de vapor, y su productividad se calculaba en términos de insumos y producción; la *eficiencia* se convirtió en la palabra clave. Bajo este régimen, el disciplinamiento del cuerpo se lograba mediante las restricciones alimentarias y el cálculo de las calorías que necesita un cuerpo para trabajar.

En estas circunstancias, el clímax se alcanzó con la tabla de calorías necesarias por tipo de trabajador que elaboraron los nazis. El enemigo era la dispersión de energía, la entropía, el derroche, el desorden. En Estados Unidos, la historia de esta nueva economía política dio comienzo en la década de 1880, con el ataque a las tabernas y la remodelación de la vida familiar, cuyo centro era el ama de casa a tiempo completo, concebida como un dispositivo antientrópico que estaba siempre en guardia, preparada para reponer la comida consumida, reconfortar y lavar los cuerpos ajados o coser la ropa cuando se volvía a rasgar.

En nuestra época, los modelos del cuerpo son el ordenador y el código genético, que componen un cuerpo desmaterializado y desagregado, imaginado como un conglomerado de células y genes, cada uno de ellos con su propio programa, indiferentes a los demás y al bien del cuerpo como un todo. Es lo que afirma la teoría del «gen egoísta»: la idea de que el cuerpo se compone de genes y células individualistas que persiguen la realización de su propio programa, una metáfora perfecta de la concepción neoliberal de la vida, en la que la dominancia del mercado se vuelve en contra no solo de la solidaridad grupal, sino también de la solidaridad con nosotros mismos. Invariablemente, el cuerpo se desintegra en un ensamblaje de genes egoístas y cada uno busca cumplir con sus objetivos egoístas, indiferentes al interés de los demás.

En la medida en que interiorizamos esta visión, interiorizamos la experiencia más profunda de autoalienación, de modo que no solo nos enfrentamos a un gran monstruo que no obedece nuestras órdenes, sino a una horda de microenemigos infiltrados

en nuestro propio cuerpo, listos para atacarnos en cualquier momento. Industrias enteras se han desarrollado a partir de los miedos que genera esta concepción del cuerpo, colocándonos a merced de fuerzas fuera de nuestro control. De manera inevitable, cuando interiorizamos esta visión, no podemos gustarnos a nosotros mismos, hasta el punto de que nuestro cuerpo nos llega a asustar y dejamos de escucharle. No atendemos a lo que quiere; en lugar de eso, nos sumamos al asalto con todas las armas que nos puede ofrecer la medicina: radiaciones, colonoscopias, mamografías, armas todas ellas de una larga batalla contra el cuerpo, que nos llevan a participar en el asalto en lugar de sacar nuestro cuerpo de la línea de fuego. De este modo, nos preparamos para aceptar un mundo que transforma partes del cuerpo en artículos de mercado y vemos nuestro cuerpo como un repositorio de enfermedades: el cuerpo como plaga, el cuerpo como fuente de epidemias, el cuerpo sin razón.

Por todo esto, nuestra lucha tiene que empezar por reapropiarnos de nuestro cuerpo, por revaluar y redescubrir su capacidad de resistencia y por expandir y celebrar sus poderes, individual y colectivamente.

El baile es esencial para esta reapropiación. En esencia, el acto de bailar es una exploración y una invención de lo que puede hacer el cuerpo: de sus capacidades, sus lenguajes, sus formas de articular los afanes de nuestro ser. He llegado a la conclusión de que existe una filosofía en el baile, puesto que la danza imita los procesos a través de los que nos relacionamos con el mundo, nos conectamos con otros cuerpos, nos transformamos a nosotros y al espacio

que nos rodea. Por medio del baile aprendemos que la materia no es estúpida, ni ciega, ni mecánica, sino que tiene sus ritmos, su lenguaje, se autoactiva y se autoorganiza. Nuestro cuerpo tiene motivos que necesitamos conocer, redescubrir y reinventar. Necesitamos escuchar su lenguaje para que nos conduzca a la salud y la sanación, del mismo modo que necesitamos escuchar el lenguaje y los ritmos del mundo natural para que nos conduzcan a la salud y la sanación de la tierra. Dado que el poder de afectar y ser afectado, de mover y ser movido (una capacidad indestructible que solo se agota al morir) es constitutivo del cuerpo, en este reside una cualidad política inmanente: la capacidad de transformarse a sí mismo y a los demás y de cambiar el mundo.

# Epílogo. Sobre la militancia gozosa

El principio de la militancia gozosa consiste en que, o nuestra actividad política es liberadora, y cambia nuestra vida de una forma positiva, que nos permita crecer y nos haga gozar, o algo va mal en nuestro activismo.

El activismo triste suele provenir de un sentido exagerado de lo que somos capaces de hacer nosotros solos, de manera individual, lo que conduce al hábito de sobrecargarnos. Esto me lleva a recordar las metamorfosis de las que habla Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, donde describe al camello como una bestia de carga, la encarnación del espíritu de la gravedad. El camello es el prototipo de aquellos militantes que cargan siempre con inmensas cantidades de trabajo porque piensan que el destino del mundo depende de ellos. Los militantes heroicos, estajanovistas, están siempre tristes porque se esfuerzan por hacer tantas cosas que nunca están del todo presentes en lo que están haciendo, nunca están del todo presentes en sus vidas y no pueden apreciar las posibilidades transformadoras de su quehacer político.

Cuando funcionamos así, estamos además frustrados porque lo que hacemos no nos transforma y no tenemos tiempo para cambiar la relación con las personas con las que trabajamos.

El error está en fijarnos metas que no podemos alcanzar y en luchar siempre «en contra», en lugar de intentar construir algo. Esto significa que siempre nos proyectamos hacia el futuro, mientras que el activismo gozoso es constructivo ahora, en el presente. Hoy en día hay más gente que lo ve de este modo. No podemos poner nuestras metas en un futuro que no deja de alejarse. Necesitamos fijarnos objetivos que podamos alcanzar en parte también en el presente, aunque obviamente nuestro horizonte tiene que ser más amplio. Ser un activista político debería cambiar positivamente nuestra vida y nuestras relaciones con la gente que nos rodea. La tristeza aparece cuando no dejamos de posponer lo que hay que conseguir hasta un futuro que no termina de llegar y, a resultas de ello, nos cegamos ante lo que ya es posible en el presente.

Me opongo asimismo a la noción del autosacrificio. No creo en el sacrificio si lo que significa es que nos tenemos que reprimir, que tenemos que hacer cosas en contra de nuestras necesidades, nuestros deseos y nuestro potencial. Con esto no quiero decir que el activismo político no vaya a hacernos sufrir. Pero existe una diferencia entre sufrir porque hemos decidido hacer algo que tiene consecuencias dolorosas —como enfrentarse a la represión o ver sufrir a las personas que nos importan— y el autosacrificio, que es hacer algo contra nuestro deseo y nuestra voluntad, solo porque pensamos que es nuestro deber. Así es como la gente acaba siendo infeliz y estando

insatisfecha. El activismo político tiene que ser sanador. Tiene que darnos fuerza, capacidad de visión, tiene que elevar nuestro sentido de la solidaridad y hacer que nos demos cuenta de nuestra interdependencia. Ser capaces de politizar nuestro dolor, de convertirlo en una fuente de conocimiento, en algo que nos conecta con otras personas: todo esto tiene un poder curativo. Es «empoderante» (una palabra que, de todos modos, ha dejado de gustarme).

Creo que la izquierda radical muchas veces no ha conseguido atraer a la gente porque no presta atención a la faceta reproductiva del trabajo político: las cenas colectivas, las canciones que refuerzan nuestro sentimiento de ser parte de un sujeto colectivo o las relaciones afectivas que desarrollamos entre nosotros. Los pueblos nativos de las Américas nos enseñan, por ejemplo, lo importantes que son las *fiestas* [en castellano en el original] no solo como una forma de divertirse sino también de construir solidaridad, de resignificar nuestro afecto y responsabilidad mutuos. Nos enseñan lo importantes que son las actividades que reúnen a la gente, que nos hacen sentir el calor de la solidaridad y desarrollan la confianza. Por eso se toman muy en serio la organización de las fiestas. Con todas sus limitaciones, las organizaciones obreras de antes también cumplían esta función y construían centros a los que los trabajadores (hombres) podían ir después de trabajar para tomarse un vino, quedar con sus camaradas y enterarse de las últimas novedades y las acciones que se habían planeado. De este modo, el activismo creaba una familia extensa, se garantizaba la transmisión de conocimiento entre las distintas generaciones y la propia política adquiría un significado diferente. La

izquierda no ha compartido esta cultura, al menos en nuestra época, y de ahí surge en parte la tristeza. El activismo debería cambiar nuestra relación con la gente, reforzar nuestra conectividad e insuflarnos valor al saber que no estamos solos contra el mundo.

Prefiero hablar de gozo, más que de felicidad. Prefiero el gozo porque es una pasión activa. No es un estado estático del ser. No es estar satisfecho con las cosas como son. Es sentir nuestra fuerza, ver como crecen nuestras capacidades en nosotros y en la gente que nos rodea. Es un sentimiento que resulta de un proceso de transformación. Significa, empleando el lenguaje de Spinoza, que entendemos la situación en la que estamos y nos desplazamos de acuerdo a lo que se necesita de nosotros en ese momento. Así pues, sentimos que tenemos el poder de cambiar y que estamos cambiando, junto a otras personas. No es aquiescencia hacia lo que existe.

Spinoza dice que el gozo procede de la razón y el conocimiento. Un paso importante es entender que llegamos al movimiento con muchas cicatrices. Todos estamos marcados por la vida en la sociedad capitalista. De hecho, por eso queremos luchar y cambiar el mundo, algo que no sería necesario si pudiésemos ser humanos perfectos (signifique esto lo que signifique) en la sociedad que ya tenemos. Sin embargo, a menudo nos decepcionamos porque imaginamos que solo vamos a encontrar relaciones armoniosas en el movimiento y, en lugar de eso, nos encontramos con celos, rumores y relaciones de poder desiguales.

También en los movimientos de mujeres podemos tener relaciones dolorosas y decepcionantes.

Es más, en los grupos y organizaciones de mujeres es más probable que experimentemos las mayores decepciones y sufrimientos. Y eso es porque podemos esperar que los hombres nos traicionen y nos decepcionen, pero no esperamos eso de las mujeres y no nos imaginamos que, como mujeres, también podamos hacernos daño, sentirnos devaluadas, invisibles o hacer que otras mujeres se sientan así. Obviamente, a veces detrás de los conflictos personales hay diferencias políticas no reconocidas que pueden ser imposibles de superar. Pero también puede ser que nos sintamos traicionadas y se nos rompa el corazón porque damos por sentado que estar en un movimiento radical y, sobre todo, en un movimiento feminista garantiza que nos vamos a librar de todas las heridas que llevamos en nuestro cuerpo y alma y, por lo tanto, bajamos la guardia como nunca lo haríamos en las relaciones con los hombres o en las organizaciones mixtas. De manera inevitable, se impone la tristeza, a veces hasta tal punto que decidimos dejarlo. Con el tiempo aprendemos que la mezquindad, los celos, la vulnerabilidad excesiva que muchas veces nos encontramos en los movimientos de mujeres son, a menudo, producto de la distorsión que genera la vida en la sociedad capitalista. Una parte de nuestro aprendizaje político es saber identificarlos y no dejar que nos destruyan.

# Bibliografía


Acton, William, *Prostitution*, Nueva York, Praeger, 1969 [1857].

Apfel, Alana, *Birth Work as Care Work: Stories from Activist Birth Communities,* Oakland, PM Press, 2016.

Arditti, Rita, Renate Klein y Shelley Minden (eds.), *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?*, Londres, Pandora Press, 1984.

Baggesen, Lise Haller, *Mothernism*, Chicago, Green Lantern Press, 2014.

Barnes, Barry y Steven Shapin (eds.), *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture,* Beverly Hills, Sage, 1979.

Beauvoir, Simone de, *The Second Sex,* Nueva York, Vintage Books, 1989 [ed. cast.: *El segundo sexo*, Valencia, Ediciones Cátedra, 2005].

Beckles, Hilary McD, *Natural Rebels: A Social History of Enslaved Black Women in Barbados,* New Brunswick, Rutgers University Press, 1989.

Benjamin, Ruha (ed.), *Captivating Technology. Race, Carceral Technoscience, and Liberatory Imagination in Everyday Life,* Durham, Duke University Press, 2019.

Berardi, Franco, *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and Pathologies of the Post-Alpha Generation,* Londres, Minor Composition, 2009 (2009a) [ed. cast.: *Generación Post-Alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2007].

____ *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy,* Los Angeles, Semiotext(e), 2009 (2009b) [ed. cast.: *Almas al trabajo. Alienación, extrañamiento, autonomía,* Madrid, Enclave de libros, 2016.]

Bernasconi, Robert, «Who Invented the Concept of Race?» en Robert Bernasconi (ed.), *Race,* Malden, Blackwell, 2001, pp. 11-36.

Bordo, Susan, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body,* Berkeley, University of California Press, 1993.

Boston Women's Health Book Collective, *Our Bodies, Ourselves: A Book by and for Women,* Nueva York, Simon and Schuster, 1976 [1971] [ed. cast.: *Nuestros cuerpos, nuestras vidas,* Barcelona, Icaria, 1984].

Bowring, Finn, *Science, Seeds, and Cyborgs: Biotechnology and the Appropriation of Life,* Londres, Verso, 2003.

Brand, Stewart (ed.), *Space Colonies,* Nueva York, Penguin, 1977.

Braverman, Harry, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century,* Nueva York, Monthly Review, 1974 [ed. cast.: *Trabajo y capital monopolista. La degradación del trabajo en el siglo XX,* Ciudad de México, Nuestro Tiempo, 1987].

Briggs, Laura, *Reproducing Empire: Race, Sex, Science, and U.S. Imperialism in Puerto Rico,* Berkeley, University of California Press, 2002.

Brown, J. A. C., *The Social Psychology of Industry,* Londres, Pelican, 1954.

Brown, Jenny, *Birth Strike: The Hidden Fight over Women's Work,* Oakland, PM Press, 2018.

Butchart, Alexander, *The Anatomy of Power: European Constructions of the African Body*, Londres, Zed Books, 1998.

Butler, Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Nueva York, Routledge, 1993 [ed. cast.: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires / Ciudad de México, Paidós, 2002].

_____ *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1999 [ed. cast.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007].

_____ *Undoing Gender*, Nueva York, Routledge, 2004 [ed. cast.: *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006].

Caffentzis, George, *Exciting the Industry of Mankind: George's Berkeley's Philosophy of Money*, Dortrecht, Kluwer, 2000.

_____ *In Letters of Blood and Fire: Work, Machines, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM Press, 2012 [ed. cast.: *En letras de sangre y fuego*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2020].

_____ *Civilizing Money: David Hume's Philosophy of Money* (inédito).

Carlsson, Chris, *Nowtopia: How Pirate Programmers, Outlaw Bicyclists, and Vacant-Lot Gardeners Are Inventing the Future Today*, Oakland, AK Press, 2008.

Connelly, Matthew, *Fatal Mis-Conception: The Struggle to Control World Population*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

Corea, Gena, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, Nueva York, Harper and Row, 1979.

Cott, Nancy, *Root of Bitterness: Documents of the Social History of American Women*, Nueva York, E. P. Dutton, 1972.

Danna, Daniela, *Contract Children: Questioning Surrogacy*, Stuttgart, Ibidem-Verlag, 2015.

_____ *Il peso dei numeri: Teorie e dinamiche della popolazione*, Trieste, Asterios Editore, 2019.

Danner, Mona J. E., «Three Strikes and It's Women Who Are Out: The Hidden Consequences for Women of Criminal Justice Policy Reforms» en Roslyn Muraskin (ed.), *It's a Crime: Women and Justice*, 5ª edición, Boston, Prentice Hall, 2012, pp. 354-364.

Davis, Angela, «Surrogates and Outcast Mothers: Racism and Reproductive Policies in the Nineties» en Joy James (ed.), *The Angela Y. Davis Reader*, Malden, Blackwell, 1998, pp. 210-221.

Deleuze, Gilles, *Negotiations: 1972–1990*, Nueva York, Columbia University Press, 1997 [ed. cast.: *Conversaciones. 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1996].

Diepenbrock, Chloé, «God Willed It! Gynecology at the Checkout Stand: Reproductive Technology in the Women's Service Magazine, 1977-1996» en Mary M. Lay *et al.* (eds.), *Body Talk: Rhetoric, Technology, Reproduction*, Madison, University of Wisconsin Press, 2000, pp. 98-121.

Ehrenreich, Barbara (2001), «Welcome to Cancerland: A Mammogram Leads to a Cult of Pink Kitsch», *Harper's Magazine*, noviembre de 2001, pp. 43-53.

_____ *Natural Causes: An Epidemic of Wellness, the Certainty of Dying, and Killing Ourselves to Live Longer*, Nueva York, Hachette Book Group, 2018.

Ehrenreich, Barbara, y Deirdre English, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers*, 2ª edición, Nueva York, The Feminist Press at CUNY, 2010 [1973] [ed. cast.: *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras. Dolencias y trastornos. Política sexual de la enfermedad*, Barcelona, Bauma, 2019].

Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks,* Nueva York, Grove Press, 1967 [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas,* Madrid, Akal, 2009].

Fausto-Sterling, Anne, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality,* Boston, Basic Books, 2000 [ed. cast.: *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad,* Barcelona, Melusina, 2006].

Federici, Silvia, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation,* Brooklyn, Autonomedia, 2004 [ed. cast.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid / Buenos Aires, Traficantes de Sueños y Tinta Limón, 2010].

_____ *Revolution at Point Zero: Reproduction, Housework and Feminist Struggle,* Oakland, PM Press, 2012 [ed. cast.: *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2013].

_____ *Witches, Witch-Hunting, and Women,* Oakland, PM Press, 2018 [ed. cast.: *Brujas, caza de brujas y mujeres,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2021].

Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution,* Londres, Woman's Press, 1970 [ed. cast.: *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista,* Barcelona, Kairós, 1976].

Foucault, Michel, *A History of Sexuality,* vol. 1, *An Introduction,* Nueva York, Penguin, 1978 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Ciudad de México / Buenos Aires / Madrid, Siglo XXI Editores, 2007].

_____ *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* Nueva York, Vintage Books [ed. cast.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión,* Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2018].

Fox, Meg, «Unreliable Allies: Subjective and Objective Time in Childbirth» en Frieda Johles Forman y Caoran Sowton (eds.), *Taking Our Time: Feminist Perspectives on Temporality*. Oxford, Pergamon Press, 1989, pp. 123-135.

Freud, Sigmund, *Sexuality and the Psychology of Love,* Nueva York, Collier, 1973 [ed. cast.: «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna» en *Obras completas,* vol. 9 (1906-1908), Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992].

Gargallo Celentani, Francesca, *Feminismo desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América,* Buenos Aires, América Libre-Chichimora Editorial, 2013.

Ginsburg, Faye D. y Rayna Rapp (eds.), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction,* Berkeley, University of California Press, 1995.

Greenberg, Gary, «The War on Unhappiness», *Harper's Magazine,* septiembre de 2010, pp. 27-35.

Guattari, Félix, *Soft Subversions,* Silvère Lotringer (ed.), Nueva York, Semiotext(e), 1996.

Haley, Sarah, *No Mercy Here: Gender, Punishment, and the Making of Jim Crow Modernity,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2016.

Haller Baggesen, Lise, *Mothernism,* Chicago, Green Lantern Press, 2014.

Hanmer, Jalna, «Reproductive Technology: The Future for Women?» en Joan Rothschild (ed.), *Machina ex Dea: Feminist Perspectives on Technology,* Nueva York, Pergamon Press, 1983, pp. 183-197.

Haraway, Donna J., «Cyborg Manifesto» en *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature.* Nueva York, Routledge, 1991 [ed. cast.: «Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX» en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza,* Valencia, Ediciones Cátedra, 1995, pp. 251-311].

Harcourt, Wendy, *Body Politics in Development,* Londres, Zed Books, 2009 [ed. cast.: *Desarrollo y políticas corporales. Debates críticos en género y desarrollo,* Barcelona, Edicions Bellaterra, 2011].

Harris, Wess (ed.), *Written in Blood: Courage and Corruption in the Appalachian War of Extraction,* Oakland, PM Press, 2017.

Hartmann, Betsy, *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control,* Boston, South End Press, 1995.

Hobbes, Thomas, *Leviathan,* Londres, Crooke, 1651 [ed. cast.: *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2018].

hooks, bell, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism,* Boston, South End Press, 1981 [ed. cast.: *¿Acaso no soy yo una mujer? Mujeres negras y feminismo*, Bilbao, Consonni, 2020].

_____ *Talking Back: Thinking Feminism, Thinking Black,* Toronto / Boston, South End Press, 1988.

_____ *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics,* Boston, South End Press, 1990 [ed. cast.: *Afán. Raza, género y política cultural,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2021].

Hornblum, Allen M., Judith L. Newman, y Gregory J. Dober, *Against Their Will: The Secret History of Medical Experimentation on Children in Cold War America,* Nueva York, St. Martin's Press, 2013.

Johles Forman, Frieda (ed.) con Caoran Sowton, *Taking Our Time: Feminist Perspectives on Temporality,* Nueva York, Pergamon Press, 1989.

Johnson, Richard y Charles H. Holbrow (eds.), *Space Settlements: A Design Study,* Washington DC, NASA. Scientific and Technical Information Office, 1977.

Jones, James H., *Bad Blood: The Tuskegee Syphilis Experiment,* Nueva York, Free Press, 1993 [1981].

Jones, Jesse, *Tremble, Tremble / Tremate, Tremate,* Dublín, Project Press / Milán, Mousse Publishing, 2017.

Komarovsky, Mirra, *Blue-Collar Marriage,* Nueva York, Vintage Books, 1967.

Laqueur, Thomas, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1990 [ed. cast.: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud,* Madrid, Cátedra, 1994].

Lay, Mary M. *et al.* (eds.), *Body Talk: Rhetoric, Technology, Reproduction,* Madison, University of Wisconsin Press, 2000.

LeFlouria, Talitha L., *Chained in Silence: Black Women and Convict Labor in the New South,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2016.

Le Sueur, Meridel, *Women on the Breadlines,* Mineápolis, West End Press, 1984 [1977].

Levidow, Les, y Kevin Robins, *Cyborg World: The Military Information Society,* Londres, Free Association Books, 1989.

Linebaugh, Peter, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the 18th Century,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding,* vol. 1, Nueva York, Dover, 1959 [1689] [ed. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Madrid, Aguilar, 1977].

Lombroso, Cesare, y Guglielmo Ferrero, *Criminal Woman, the Prostitute, and the Normal Woman.* Durham, Duke University Press, 2004 [1893].

Lyubomirsky, Sonja, Laura King y Ed Diener, «The Benefits of Frequent Positive Effect: Does Happiness Lead to Success?», *Psychological Bulletin,* núm. 131: 6, 2005, pp. 803-855.

Mac, Juno, y Molly Smith, *Revolting Prostitutes: The Fight for Sex Workers' Rights,* Londres, Verso, 2018 [ed. cast.: *Putas insolentes. La lucha por los derechos de las trabajadoras sexuales,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2020].

Marshall, Alfred, *Principles of Economics,* Filadelfia, Porcupine Press, 1990 [1890] [ed. cast.: *Principios de economía,* Madrid, Aguilar, 1948].

Marx, Karl, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844,* Buffalo, Prometheus Books, 1988 [ed. cast.: *Manuscritos de economía y filosofía,* Madrid, Alianza Editorial, 2013].

_____ *Capital,* vol. 1, Londres, Penguin, 1990 [ed. cast.: *El capital. Crítica de la economía política,* tomo I, Ciudad de México / Buenos Aires / Madrid, Siglo XXI, 2008 (1975)].

Melossi, Dario y Massimo Pavarini, *The Prison and the Factory: Origin of the Penitentiary System*, Totowa (NJ), Barnes and Noble, 1981 [ed. cast.: *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX),* Ciudad de México, Siglo XXI, 2008].

Merino, Patricia, *Maternidad, Igualdad y Fraternidad: Las madres como sujeto político en las sociedades poslaborales,* Madrid, Clave Intelectual, 2017.

Mies, Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labor,* Londres, Zed Books, 2014 [1986] [ed. cast.: *Patriarcado y acumulación a escala mundial,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].

Milwaukee County Welfare Rights Organization, *Welfare Mothers Speak Out: We Ain't Gonna Shuffle Anymore,* Nueva York, Norton, 1972.

Molina, Natalia, *Fit to Be Citizens: Public Health and Race in Los Angeles, 1879-1939,* Berkeley, University of California Press, 2006.

Moraga, Cherríe y Gloria Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called My Back,* Nueva York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1983 [ed. cast.: *Esta Puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos,* San Francisco, ism press, 1988].

Morgan, Robin, *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement,* Nueva York, Random House, 1970.

Murphy, Julien S. *The Constructed Body: AIDS, Reproductive Technology, and Ethics,* Nueva York, SUNY Press, 1995.

Nissim, Rina, *Une sorcière des temps modernes: Le self-help et le mouvement femmes et santé,* Lausanne, Editions Mamamélis, 2014.

Noble, David F., *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention,* Nueva York, Penguin, 1999 [ed. cast.: *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de la invención,* Barcelona, Paidós, 1999].

Nourse, Victoria F., *In Reckless Hands. Skinner v. Oklahoma and the Near Triumph of American Eugenics,* Nueva York, W. W. Norton, 2008.

O'Neill, William L., *Divorce in the Progressive Era,* New Haven, Yale University Press, 1967.

Paltrow Lynn M. y Jeanne Flavin, «Arrests and Forced Interventions on Pregnant Women in the United States, 1973-2005: Implications for Women's Legal Status and Public Health», *Journal of Health Politics, Policy and Law,* núm. 38: 2, abril de 2013, pp. 299-343.

Pateman, Carole, *The Sexual Contract,* Stanford (CA), Stanford University Press, 1988 [ed. cast.: *El contrato sexual*, Barcelona / Ciudad de México, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1995].

Pfeufer Kahn, Robbie, «Women and Time in Childbirth and Lactation» en Frieda Johles Forman con Caoran Sowton (eds.), *Taking Our Time: Feminist Perspectives on Temporality,* Nueva York, Pergamon Press, 1989, pp. 20-36.

Polhemus, Ted, *The Body Reader: Social Aspects of the Human Body*, Nueva York, Pantheon, 1978.

Poole, W. Scott, *Satan in America: The Devil We Know,* Lanham, Rowman and Littlefield, 2009.

Reese, Ellen, *Backlash against Welfare Mothers: Past and Present,* Berkeley, University of California Press, 2005.

Reinhold, Robert, «Strife and Despair at South Pole Illuminate Psychology of Isolation», *New York Times*, 12 de enero de 1982.

Roberts, Dorothy, *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty,* Nueva York, Vintage Books, 2017 [1997].

Rothschild, Joan (ed.), *Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology,* Nueva York, Pergamon Press, 1983.

Rozzi, R. A., *Psicologi e Operai: Soggettività e lavoro nell'industria italiana,* Milan, Feltrinelli, 1975.

Rynes, Sara L., Barry Gerhart y Laura Parks-Leduc, «Personnel Psychology: Performance Evaluation and Pay for Performance», *Annual Review of Psychology,* núm. 56: 1, febrero de 2005, pp. 571-600.

Salecl, Renata, *On Anxiety,* Nueva York, Routledge, 2004 [ed. cast.: *Angustia,* Buenos Aires, Godot, 2018].

Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology,* Nueva York, Pocket Books, 1956 [ed. cast.: *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica,* Buenos Aires, Losada, 1993].

_____ *No Exit and Three Other Plays,* Nueva York, Vintage Books, 1976 [ed cast.: *A puerta cerrada. La puta respetuosa,* Buenos Aires, Losada, 2017].

Schiebinger, Londa, *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science,* New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 2004 [1993].

Seidman, Steven, *Difference Troubles. Queering Social Theory and Sexual Politics,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Solinger, Rickie, *et al*. (eds.), *Interrupted Lives: Experiences of Incarcerated Women in the United States,* Berkeley, University of California Press, 2010.

Starr, Paul, *The Social Transformation of American Medicine,* Nueva York, Basic Books, 1982 [ed. cast.: *La transformación social de la medicina de los Estados Unidos de América,* Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1991].

Stocking, George W., Jr. *Bones, Bodies, Behavior: Essays on Biological Anthropology,* Madison, University of Wisconsin Press, 1988.

Sublette, Ned y Constance Sublette, *The American Slave Coast: A History of the Breeding Industry,* Chicago, Lawrence Hill, 2016.

Tajima-Pena, Renee (directora y productora), *No Más Bebés / No More Babies,* San Francisco, ITVS / Los Angeles, Moon Canyon Films, 2015.

Tapia, Ruby C., «Representing the Experience of Incarcerated Women in the United States» en Rickie Solinger (ed.), *Interrupted Lives: Experiences of Incarcerated Women in the United States*, Berkeley, University of California Press, 2010. p. 1-6.

Taylor, Sunaura, *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation,* Nueva York, New Press, 2017.

Townley, Chiara, «Cosmetic Surgery Is on the Rise, New Data Reveal», *Medical News,* 17 de marzo de 2019.

Turner, Bryan S, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology,* Londres, Routledge, 1992.

Turney, Lyn, «The Politics of Language in Surgical Contraception» en Mary M. Lay *et al.* (eds.), *Body Talk: Rhetoric, Technology, Reproduction,* Madison, University of Wisconsin Press, 2000, pp. 161-183.

Twohey, Megan, «Americans Use the Internet to Abandon Children Adopted from Overseas», *Reuters investigative report, The Child Exchange: Inside America's*

*Underground Market for Adopted Children, part 1*, 9 de septiembre de 2013, disponible en https://www.reuters.com/investigates/adoption/#article/part1.

Valentine, David, *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*, Durham, Duke University Press, 2007.

Welsome, Eileen, «The Plutonium Experiment», *Albuquerque Tribune*, 15-17 de noviembre de 1993.

Williams, Kristian, *American Methods: Torture and the Logic of Domination*, Boston, South End Press, 2006.

Wittig, Monique, «The Straight Mind» en *The Straight Mind and Other Essays*, Nueva York, Harvester Wheatsheaf, 1992, pp. 21-32 [ed. cast.: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona, Egales Editorial, 2016].

Yurick, Sol, *Behold Metatron, the Recording Angel*, Brooklyn, Autonomedia, 1985.

**Imagen de portada:**

Tektonicheskaia karta luny
(mapa tectónico de la Luna).

Mapa a color de la geología lunar, mostrando las principales regiones tectónicas, patrones estructurales, regiones de tectogénesis oceánica, formas estructurales lineales, etc.

Autor: Kozlov, V.V. Nauchno-issledovatel'skaia laboratoriia geologii zarubezhnykh stran.

Moscú, 1971.